ORPHEUS

UNTERSUCHUNGEN
ZUR GRIECHISCHEN RÖMISCHEN ALTCHRISTLICHEN
JENSEITSDICHTUNG UND RELIGION

VON

ERNST MAASS
ORD. PROFESSOR DER KLASSISCHEN PHILOLOGIE IN MARBURG

MIT ZWEI TAFELN

MÜNCHEN 1895
C. H. BECK'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
OSKAR BECK

C. H. Beck'sche Buchdruckerei in Nördlingen.

WILHELM DÖRPFELD

AUS DANKBARKEIT GEWIDMET

Mit diesen Untersuchungen jetzt hervorzutreten haben mich die religionsgeschichtlichen Arbeiten der letzten Jahre veranlasst, und dazu die topographisch-epigraphischen Funde des Mannes, der mir während des unvergesslichen Frühlings d. J. 1889 das wissenschaftliche Verständnis der griechischen Ruinenwelt erschlossen hat. Vorbereitet war die Arbeit im Kerne seit meiner Lehrzeit. Schon bei dem ersten Studium des Lobeckschen Meisterwerkes und der Quellen glaubte ich in der sog. orphischen Religion einige Entwicklungsstufen wahrzunehmen. Der Gedanke erwies sich mir in der Folge fruchtbar.

Meinen Greifswalder Freunden schulde ich auf Gebieten, die mir ferner liegen und doch nicht fern zu halten waren, nicht wenig Belehrung. Förderlich ist mir während der letzten Entstehungsphase des Buches besonders das Zusammenarbeiten mit meinem Kollegen und Freunde Eduard Norden gewesen.

Greifswald, den 15. Februar 1895.

ERNST MAASS.

INHALT:

I.

ATHEN UND DIE ORPHISCHE RELIGION.

1. Die fremden Kulte und das Ausleben der nationalen Religion.

Die Stellung der Heiden zur heidnischen Religion war, als das Christentum den Entscheidungskampf begann, in den verschiedenen Teilen des römischen Weltreichs eine verschiedene. Man muss zwischen Italien und den Provinzen scheiden. In Italien, vollends in Rom, strömte die Welt zusammen, während der römische Nationalsinn immer mehr nachliess, um allmählich in das Allgemeingefühl der Reichsangehörigkeit überzugehen. Mit den Fremden kamen ihre Götter. Das erzeugte notwendig eine internationale Toleranz, indem Römisches sich neben Griechischem und Orientalischem in vielen Formen und Nüancen festsetzte, meist ohne sich gegenseitig auszuschliessen, ja friedlich nebeneinander fortbestand, zum Teil sich wohl auch vermischte.[1])

In den Provinzen ergeben sich je nach der nationalen Eigenheit der Bevölkerung entgegengesetzte Bilder; doch sind auch hier die mehr internationalen Hauptstädte von ihrem Hinterlande abzusondern. Uns interessiert Griechenland und besonders Athen. Athen war in römischer Zeit nicht der Vorort Griechenlands; dies war vielmehr Korinth, und das war ein Glück. So kommt es, dass Korinth, von Alters die am wenigsten griechische Stadt auf dem helleni-

[1]) Z. B. J. Bernays Die Gottesfürchtigen bei Juvenal (Gesammelte Abhandlungen II S. 71 ff.). Th. Mommsen Religionsfrevel nach römischem Recht (Sybels historische Zeitschrift Bd. 68 (1890) S. 406 ff.

schen Kontinente, auswärtigen Gottheiten, privatim auch dem Niemanden neben sich duldenden Christengotte, einen bedeutsamen Platz einräumte, während im übrigen von unhellenischen Religionen in Hellas zwar mancherlei, aber von einem tiefer gehenden Einfluss dieser Kulte gar wenig auch in der Kaiserzeit zu bemerken ist; am meisten noch von Isis-Osiris. Aber man thut Unrecht, das häufige Vorkommen dieses Götterpaares leichthin als ein Zugeständnis der Epoche des griechischen Niedergangs an den fanatischen Orient zu bezeichnen und zu bedauern: es ist ein sichtbarer, vielleicht der sichtbarste Erfolg des ptolemäischen Reiches nach Griechenland (auch nach Italien) hin; nicht aus Ägypten, sondern aus dem hellenistischen Alexandrien, als ein längst durch die offizielle Namensgleichung Isis-Io als halbhellenisch anerkannter, durch die Kultgedichte des grössten alexandrinischen Dichters den gebildeten Griechen aller Stämme noch näher gerückter Gottesdienst[2]) ward dieser oft mit Sarapis

---

[2]) *Ἑλληνικὸν γὰρ ἡ Ἶσίς ἐστι καὶ ὁ Τυφῶν ὢν πολέμιος τῆι θεῶι καὶ δι' ἄγνοιαν καὶ ἀπάτην τετυφωμένος καὶ διασπῶν καὶ ἀφανίζων τὸν ἱερὸν λόγον, ὃν ἡ θεὸς συνάγει καὶ συντίθησι καὶ παραδίδωσι τοῖς τελουμένοις* Plutarch De Iside et Osiride 2 p. 351 F. Er zeigt sich, obwohl delphischer Priesterbeamter und Dionysosmyste (Consol. ad ux. 10), in den *ἱερὰ δρώμενα* und *δεικνύμενα* dieses Kultes nicht nur sehr erfahren (z. B. 3. 22), sondern sagt fast mit dürren Worten, dass er sich zu den Isismysten zähle (28. 64). Er war eben von der Identität des Osiris-Dionysos und der Isis-Kore (bezw. Demeter) überzeugt; die Namen jener ägyptischen Gottheiten hielt er für gutgriechisch. Interessant ist Plutarchs Gesellschaft. Seine Frau Timoxena war jedenfalls in die Dionysosmysterien mit ihm zusammen eingeweiht (Consol. ad ux. 10; also kann Plutarch Pomp. 24 unmöglich mit den *ξέναι θυσίαι καὶ τελεταί τινες ἀπόρρητοι* (Mitrasdienst und anderes), welche die Seeräuber auf dem thessalischen Olympos gegründet, dionysische Begehungen meinen, die ihm und den Hellenen nicht ‚fremd' waren; vgl. Preller II S. 487[4]). Klea, die Adressatin der Schrift über Isis und Osiris, Isis und Dionysos dienend wie Plutarch selbst (in Tithorea wohl, der heiligsten Isisstadt in Hellas [Weniger Über das Kollegium der Thyiaden von Delphi, Eisenach 1876, S. 5]), war in Delphi, wo die Schrift entstand (vgl. Parthey zu Kap. 1), die leitende Persönlichkeit im Kollegium der Thyiaden. Aus *ἀρχικλα μὲν οὖσαν ἐν Δελφοῖς τῶν Θυιάδων, τοῖς δὲ Ὀσιριακοῖς καθωσιωμένην ἱεροῖς ἀπὸ πατρὸς καὶ μητρός* (35) wird nicht *ἀρχηγὸν* (was vorkommt),

verbundene Kult der übrigen Welt übermittelt und bald zu einer international-heidnischen Religion von ganz gewaltiger Ausdehnung und Kraft. Sodann wollen wir beherzigen, was vergessen zu werden pflegt, dass ein so fein und national gestimmter Grieche, wie Plutarchos aus Chaironeia, den Isisdienst geliebt und mit vollem Ernste durch die platonische Philosophie, welcher er anhing, apologetisch zu vergeistigen gesucht hat. Wir besitzen eine Fülle von redenden Zeugnissen in erhaltenen oder neu ausgegrabenen Monumenten aller Art; wir sehen da wohl, dass sich orientalische Gottheiten in privaten, manchmal auch von Athenern besuchten, vereinzelt sogar von Athenern gebildeten Genossenschaften eingebürgert hatten, aber wir erkennen fast nirgends eine Einwirkung des Fremden auf die Haltung der nationalen Religion, nirgends fast die Gefährdung dieser durch ungriechische Elemente, bis zuletzt. Bezeichnend ist die Periegese des Syrers Pausanias aus der Zeit der Antonine: wie wenig Fremdes von Belang hat er verzeichnen können![3] Grade

---

sondern eher nach Analogie von *ἀρχιβασσάρα* (CIG I 2052) *ἀρχιμύστης ἀρχίβακχος* u. A. *ἀρχιθυιάδα* zu machen sein (die zahlreichen Konjekturen verzeichnet Parthey z. d. St.). Eine hellenische Auffassung der Isis vertritt auch der Isishymnus in seiner älteren Gestalt, z. B. das wichtige Exemplar von Ios (Mitteilungen des k. d. archäologischen Inst. in Athen II S. 81 ff., 189 f.). Apuleius lässt am Ende seines Romans Isis dem Lucius im Traume ihre Macht offenbaren — in Form eines Selbsthymnus (XI 5). Die Lobpreisung ist eine treffliche Parallele zu den Steinen von Andros und Ios (Kaibel Epigr. gr. p. XXI. 457) und der Grabinschrift bei Diodor I 27 (Schwartz Rhein. Mus. XL S. 233 f.). — Über Kallimachos' ‚Isis' und ‚Osiris' wird anderswo ausführlich zu handeln sein.

[3]) Pausanias (II 4, 2) sah auf dem Wege nach Akrokorinth ausser zwei Isistempeln auch zwei Serapeen, von denen das eine *‚Ἐν Κανώβωι'* hiess (*καὶ δύο Σαράπιδος, ‚ἐν Κανώβωι' καλουμένου τοῦ ἑτέρου*); so auch in Karthago und in Beneventum (vgl. E. Ruggiero Dizionario epigrafico II p. 81). Ein attisches Heiligtum des Kanobos kennt Herodes Atticus (Philostratos Vitae soph. II 7 p. 62, 28 Kays.): es wird das durch Paus. I 18, 4 bekannte Serapeion der Stadt gewesen sein (A. 4); zu beachten ist, dass Spartian in der Lebensbeschreibung Kaiser Hadrians (26) mitten unter Nachbildungen athenischer Institute aus der Villa bei Tibur auch einen ‚Kanobos', also ein Serapeion, nennt. Man mag das bekannte *Τριό-*

in Athen ist das fremdländische Element im religiösen Leben des Volkes auch während der römischen Kaiserzeit — von den Kaiserkulten und dem Isisdienst, der sich auch gar nicht hervordrängte, obwohl er aus politischen Rücksichten allmählich zu einem staatlichen geworden war,[4]) abgesehen — so unbedeutend, dass man von ihm kaum zu reden braucht.[5]) Was hören wir denn viel von Bendis und von Ammon, die (wir wissen nicht, durch welche besonderen Umstände) zu staatlicher Anerkennung gelangt sind? Die orphische Religion widerspricht dieser Beurteilung nicht; denn sie ist im wesentlichen national hellenisch, wie gegen die herrschende Meinung später nachgewiesen werden soll. Setzen wir diesen Nachweis einstweilen als erbracht voraus. Merkwürdig bleibt

---

πιον des Herodes Atticus an der Via Appia (das nicht richtig beurteilt zu werden pflegt, vgl. Bulle Mitteilungen des k. d. arch. Inst. in Rom 1894 S. 143 f.) und das ‚Labyrinth' (Kaibel Epigr. gr. 920), auch den ‚Memphis' (wohl der Isis wegen, vgl. Kaibel 1028 V. 3) genannten, noch dazu mit einem Dionysosheiligtum versehenen Ort (CIL VI 1, 461), alle diese in Rom, vergleichen. Über Hadrians ‚Kanobos' vgl. Winnefeld DLZ 1894 Sp. 343 f.

[4]) Die Öffentlichkeit des athenischen Kultes ergibt sich aus den attischen Inschriften, z. B. CIA III 1, 77, auch aus der örtlichen Verbindung mit Sarapis (A. 3). Weihgeschenke an die ägyptischen Götter: CIA III 1. 140. 203 f. 233. Merkwürdig ist der Priesterverein der *Μελανοφόροι* (auch in Rom: Welcker Nachträge zur äschyl. Tril. S. 192) auf der Inschrift bei Dumont Essai sur l'eph. attique p. 459, wo auch der öffentliche ‚Priester' (d. h. Priester des Sarapis, bezw. Isis) erwähnt wird; es wird darunter eine Genossenschaft von gewesenen Priestern der ägyptischen Götter, vielleicht mit Einschluss des grade amtierenden, zu verstehen sein. Ähnliches in Arkadien: Immerwahr Ark. Kulte S. 100 ff.

[5]) Abgesehen natürlich von den fremden meist auch durch Fremde gepflegten Kulten. Solche, z. B. den Mitraskult (Epigr. gr. 822), meint (ausser Sarapis, der auf alexandrinischen Einfluss kommt, Pausan. I 18, 4) wohl E. Curtius Abhandlungen II S. 530, wenn er schreibt: „In hellenistischer Zeit wurden durch die regen Beziehungen (der Athener) zu den Fürsten des Morgenlandes fremde Gottesdienste zahlreich (?) eingeführt". R. Schoell redet sogar von einem traurigen Widerwillen gegen die heimische Religion (Satura Sauppio oblata p. 176). Wir bedürfen dringend einer Arbeit über die fremden Kulte in den griechischen Gegenden. Einiges Wertvolle bei Foucart Les associations religieuses (Paris 1876).

dann der ersichtlich geringfügige Einfluss des Fremden um so mehr, als sich Athen alle Zeit den anderen Religionen gegenüber sehr duldsam und achtend erwies, duldsamer, als selbst die Römer, geschweige denn die modernen Religionen. Die Glaubenshetze beruhte zu allen Zeiten und bei allen Völkern auf der Innigkeit nicht des Glaubens, sondern des Glaubenshasses: von diesem Grundübel wussten sich die Athener völlig frei. Schon während der Blütezeit unter Perikles war Fremden, auf ihren Antrag hin, von Rat und Volk gestattet, ihren Kultus auszuüben, wie sie in der Heimat gewohnt waren, vorausgesetzt nur, dass sie mit der Sittlichkeit nicht in Widerspruch kommen würden und den Frieden der Republik nicht zu gefährden schienen: das Recht der Notwehr erkennt auch die Geschichte an. Wie ist doch das Christentum in Athen eingezogen? Der Apostel Paulos wendet sich vorsichtig zunächst an die Juden in der athenischen Synagoge und deren ‚gottesfürchtige‘ Genossen aus der Mitte der Griechen und Nichtgriechen, versucht sich mit den Philosophen auf offenem Markte, und vor die damals leitende Behörde, den areopagitischen Rat, zu deren Amtslokal geführt, entwirft er die wundervolle Charakteristik des einigen Gottes. Vergleicht man die ähnlichen Vorgänge in der Apostelgeschichte (Philippi, Thessalonike und sonst), so befremdet die schweigende Duldung der damals höchsten Behörde des athenischen Staates dem Bekämpfer der athenischen Götter und begeisterten Verkünder eines neuen Glaubens gegenüber wohl auf den ersten Blick. Eine unvorsichtige Kritik hat diese befremdlich erscheinende Thatsache, statt sie aus der athenischen Art und den Verhältnissen heraus zu erklären, benutzen wollen, um den ganzen, nicht vollständigen Bericht über das wenig erfolgreiche und doch weltgeschichtliche Wirken des gewaltigen Mannes im Herzen der griechischen Nation zu verdächtigen und zu entwerten. Die Athener glaubten eben nicht, gegen den Apostel in der Selbstverteidigung zu stehen; sie hielten ihn für un-

gefährlich und rührten sich kaum. Eine blühende Christengemeinde hat Paulos in Athen weder hinterlassen noch später erlebt (das war so zu erwarten und wird durch den Bericht der Apostelgeschichte vollauf bestätigt): er wandte sich, kurz entschlossen, nach Korinth und fand dort reichlicher, was er suchte;[6]) wir wissen nun, warum (S. 3 f.). Wenn sich gegen die religiöse Toleranz des athenischen Volkes und seiner Behörden fremden Göttern gegenüber — wir hören besonders von phrygischen, thrakischen, ägyptischen Kultvereinen — vereinzelt auch energisch Einspruch erhob:[7]) patriotisches Genügen an den Göttern des attischen Landes gab im allgemeinen der athenischen Religion das Gepräge bis zu ihrem Untergang; wer mehr zu bedürfen glaubte, fand in der philosophischen Bildung den höheren Grad von Befriedigung, welchen er verlangte. Die Wildnis internationaler Göttermischung hatte keinen Boden in Athen.

---

[6]) Das Verständnis des 17. Kapitels der Acta Apostolorum hat Curtius eröffnet (Abh. II S. 530, vgl. DLZ 1894 Sp. 1127 f.); er hat gesehen, dass die Hauptscene nicht auf dem Areshügel spielt, sondern vor dem Kollegium, dessen politische Stellung für die Kaiserzeit die Inschriften bezeugen (der Areopag erscheint in den politischen Urkunden zusammen mit Bule und Demos, aber an erster Stelle, also als geschäftsleitend). § 21 beweist nicht, dass Paulos vor allen Athenern und Fremden damals gesprochen; er gibt eine charakteristische Schilderung des dortigen Publikums. Natürlich waren Zuschauer genügend auch hier zugegen (§ 34). *Ἄνδρες Ἀθηναῖοι* geht, wie Curtius sah, auf die Areopagiten. Die damals erfolgte Bekehrung des Areopagiten Dionysios zu bezweifeln ist gar kein Grund. Übrigens hat Baur Kap. 17 (*ξένων δαιμονίων καταγγελεύς· ὅτι τὸν Ἰησοῦν καὶ τὴν Ἀνάστασιν εὐηγγελίζετο*) *Ἀνάστασις* richtig als Personifikation gefasst (Der Apostel Paulus I² S. 192). ‚Abstrakta' als Personennamen (*Ἀπόληξις*) und Götternamen (*Εὔπραξις* u. A.) waren den alten Griechen sehr geläufig. Ich erwähne das nur, weil Baur keinen Glauben gefunden.

[7]) Aristophanes hatte in den Horai (I p. 535 sq. Kock) einen Redekampf zwischen einem Vertreter der alten und einem der neuen Götter vorgeführt. Novos vero deos et in his colendis nocturnas pervigilationes sic Aristophanes, facetissimus poeta veteris comoediae, vexat, ut apud eum Sabazius et quidam alii dii peregrini iudicati e civitate eiciantur Cicero De legibus II 37. Genannt wird neben Sabazios Ägyptisches. Vgl. Meineke Comici II 2 p. 1170.

Findet man so in Griechenland, während die grosse Welt ihr gesteigertes Religionsbedürfnis durch Aufnahme neuer und wieder neuer Kulte zu befriedigen suchte, im allgemeinen eine wohlthuende Stetigkeit des Glaubens und eine nationale Beschränkung, so darf man daraus nicht folgern, dass das Bedürfnis nach göttlichem Schutze und dem Frieden der Seele minder stark gewesen sei als anderswo. Nur die Art der Befriedigung ist eine verschiedene gewesen und geblieben: nicht zu dem Neuen griff man unruhig und eilfertig, sondern zu dem Alten griff man zurück, oder lieber man blieb ihm treu; es ist der Kultus der Vergangenheit, wie sonst, so auch auf religiösem Gebiet, aus welchem der Hellene, besonders der Athener, seit das Christentum konkurrierend eintrat, die Kraft zum Widerstande schöpfte. Die Religiosität der Griechen ist nun einmal nichts Anderes als der in sakraler Form zu Tage tretende Patriotismus, Religion in der That nur die ideelle Wiederspiegelung des Volksgefühls. Gewiss: auch Kulte vergehen, wie sie allmählich entstanden sind; sie sterben ab, wenn die Vorbedingungen ihres Lebens nachlassen wollen; ihre Wiederbelebungen werden dann nur künstlich und darum nicht von Dauer sein. Von diesen gilt, was Mommsen einmal sagt „die alte Landesreligion der Griechen schützte nicht der innige Glaube, von dem diese Zeit sich längst abgelöst hatte; aber die heimische Weise und das Gedächtnis der Vergangenheit haften vorzugsweise an ihr, und darum wird sie nicht bloss mit Zähigkeit festgehalten, sondern sie wird auch, zum guten Teil durch gelehrte Repristination, im Laufe der Zeit immer starrer und altertümlicher“, aber es gilt auch nur vor diesen. Von einer grossenteils nur noch ‚gelehrten Repristination‘ vergangener Kulte kann die Rede nicht sein.

Nicht wenig, was noch aus eigener Kraft gelebt hätte, hat auch der athenische Staat im Laufe der Jahrhunderte

aus einem äusseren Grunde notwendig fallen lassen müssen. Alle die Feste und Kulte, welche während der Blütezeit von Staats wegen begangen wurden, in alter Weise auch da noch beizubehalten und fortzuführen, als die Stadt Athen aus dem Hauptorte eines Reiches und einem Welthandelsplatze ersten Ranges zu einer nur von Studenten und Fremden lebenden Provinzialstadt mittleren Grades herniedergesunken, gieng wirklich nicht mehr an. Allmählich müssen wegen der öffentlichen Armut schon in der späteren hellenistischen Epoche aus dem überreichen Festkalender eine Reihe von Feiern verkümmert, auch wohl vereinzelt ganz aufgegeben worden sein, wie anderswo. Unter den moralischen Pflichten, welche die Philosophie dem Griechen der hellenistischen Epoche ans Herz legt, findet sich die Weisung, vorhandenes Vermögen andern, besonders dem Staate, diesem in allen Lagen, zu gute kommen zu lassen;[8]) dem Staate gehöre der Reichtum des Einzelnen. Nicht sonderlich römisch gefärbt erschienen dem feinsinnigsten Horazerklärer[9]) die bekannten Ermahnungen des römischen Dichters: „Warum lässt Du bei Deinem Reichtum irgend einen darben? Warum fallen trotzdem der Götter altehrwürdige Tempel in Trümmer? Warum schenkst du, schlechter Mensch, dem Staate nicht von Deinem Überfluss?“ Schwerlich wird man behaupten wollen, dass zur Zeit der materiell höchsten Blüte des römischen Reichs römische Gotteshäuser, für welche der Staat hätte sorgen müssen, eingestürzt seien, weil die Mittel sie zu erneuern den Staatskassen unerschwinglich waren.[10]) Auf griechische Verhält-

[8]) Vgl. den Stoiker Hekaton aus Rhodos bei Cicero De officiis III 15, 63.

[9]) Kiessling zu Sat. II 2 V. 101 ff.

[10]) CIL X 1, 19 Nonius Rufus aedem Musarum vetustate delapsam sua impensa restituit (Metapont; Zeit unbekannt). Ähnliches findet sich natürlich vielfach; so erneuert CIL IX 1596 jemand das zusammengestürzte Forum, auch anderes, in Beneventum, wofür populus Beneventanus reparatori fori pro magna parte conlapsi in ruinas cotidie auctas, restitutori Basilicae Dank votiert (vgl. auch IX 2238 aus Telesia, wo omnia opera

nisse, nur auf solche, passt dies Motiv, und hier ganz ausgezeichnet. Wenige Striche wie Korinth und Rhodos ausgenommen, war das eigentliche Griechenland damals verarmt entvölkert und verödet. Als den Karystiern in der Volksversammlung der Vorschlag gemacht wird, den euböischen Jäger, den Helden der Idylle des Dion von Prusa, weil er Schiffbrüchige vom Tode errettet, öffentlich mit Geld zu belohnen, erbietet sich der Antragsteller, die ganze Summe sofort selber aus eigner Tasche für den Staat zu erlegen. Die Stadt war mittellos und verwahrlost: auf den Strassen und Plätzen schoss unbehelligt das Weidegras hervor. Für die Dürftigkeit der euböischen Verhältnisse während der Kaiserzeit ist auch eine Inschrift aus dem dritten Jahrhundert n. Chr. belehrend. In Chalkis, dieser einst so reichen und machtvollen Stadt, hatte ein gewisser Hermodoros, ein bemittelter Mann, als Tempelbeamter der Stadtgöttin deren Haus durch Um- und Neubauten verschönt, den Tempelbezirk mit einer Mauer umgeben, eine zertrümmerte Halle hergestellt und fortgeführt, einen Speisesaal ebendaselbst errichtet und mit allem Nötigen versehen, schliesslich die ganze Anlage mit einem parkartigen Garten umgeben. Dafür verleihen die Chalkidier ihm und seinen Nachkommen das Tempelamt in der zu den Akten gegebenen Erwägung, „dass auch die andern sich an der Handlungsweise des Geehrten ein Beispiel nehmen möchten.“ [11]) Ähnliche Fälle privaten Eintretens sind aus allen Teilen Griechenlands seit der Diadochenzeit bekannt geworden. Die politischen Erfolge, welche zu Augustus Zeit und später C. Julius Eurykles und seine Familie weit über ihre spartanische Heimat hinaus errangen, wurden zweifellos zum grössten Teil ihrer durch einen gewaltigen Privatbesitz ermöglichten Freigebig-

---

publica restaurata sunt, auf Privatkosten). Alle diese Beispiele sind anders geartet. Es gibt übrigens auch Fälle, wo der Senat griechische Tempel und Altäre herstellen lässt (z. B. in Vibo in Unteritalien CIL X 1, 39).

[11]) Weil Mitteilungen VII S. 167 ff.

keit verdankt, die sich in der Übernahme der Kosten für bestimmte Feste, in der Schenkung von Turn- und Badehallen und von manchen andern, für das griechische Leben erforderlichen Dingen bewährte, welche der Staat und die Gemeinden sich nur mit Mühe oder auch gar nicht mehr beschaffen konnten.[12]) Für Athen fliessen unsere Quellen besonders reichlich; sie bestätigen das Gesagte vollkommen. Für das politische Schicksal der Stadt Athen war einmal wenigstens dieser Gesichtspunkt der bestimmende. Der unkluge Versuch, die Befreiung von der römischen Oberherrschaft durch den Anschluss an Mitradates durchzusetzen, mag durch das Traumbild der grossen Vergangenheit eingegeben worden sein: entscheidend waren am Ende doch erst die hinreissenden Versprechungen des Königs und seiner Parteigänger; man erwartete mit Sicherheit, dass durch Mitradates die Zeiten des Darbens und der Not ein Ende finden würden. Poseidonios, der Zeitgenosse dieses letzten heissen Ringens, berichtet durchaus glaubwürdig, wie der König die Athener mit allerlei schönen Worten fing, ‚indem er dem Volke wie dem Einzelnen grosse Geschenke zusagen liess.‘ Und als dann der tolle Aristion von der Gesandtschaft heimkam: was ist es, womit er die Verblendeten in der Marktversammlung beredet? „Lassen wir die Gotteshäuser nicht länger geschlossen, die Gymnasien nicht verkommen; lassen wir, ihr Männer von Athen, den heiligen Iakchosruf nicht länger stumm und den Weihetempel von Eleusis unbesucht.“[13])

[12]) Weil S. 10.

[13]) *τί οὖν, εἶπε, συμβουλεύω; μὴ ἀνέχεσθαι τῆς ἀναρχίας, ἣν ἡ Ῥωμαίων σύγκλητος ἐπισχεθῆναι πεποίηκεν, ἕως<ἂν>αὐτὴ δοκιμάσῃ περὶ τοῦ πῶς ἡμᾶς πολιτεύεσθαι δεῖ. καὶ μὴ περιίδωμεν τὰ ἱερὰ κεκλῃμένα, αὐχμῶντα δὲ τὰ γυμνάσια, τὸ δὲ θέατρον ἀνεκκλησίαστον, ἄφωνα δὲ τὰ δικαστήρια καὶ τὴν θεῶν χρησμοῖς καθωσιωμένην Πύκνα ἀφῃρημένην τοῦ δήμου. μὴ περιίδωμεν δέ, ἄνδρες Ἀθηναῖοι, τὴν ἱερὰν τοῦ Ἰάκχου φωνὴν κατασεσιγασμένην καὶ τὸ σεμνὸν ἀνάκτορον τοῖν θεοῖν κεκλῃμένον καὶ τῶν φιλοσόφων τὰς διατριβὰς ἀφώνους* Athen. V p. 213 D. Weil S. 315 ff.

Hier ist in der Ausführung ja übertrieben: der Gedankenkern beruht sicherlich auf Wirklichkeit; das Volk war so verarmt, dass es seinen Pflichten gegen die Götter nur unvollkommen noch nachkam. Aber durch den Widerstand Aristions gegen Sulla und durch die sullanische Eroberung wurde die ohnehin traurige Lage Athens noch unendlich viel trauriger. Jedenfalls ist schon jetzt zu schliessen: Horaz hat die Mahnung an die Privatleute, für die Tempel zu sorgen, wenn der Staat dazu finanziell nicht in der Lage sei, aus griechischen Verhältnissen (richtiger, aus seinem nachweisbar griechischen Gewährsmann, der griechische Dinge im Auge hatte, etwa dem Satiriker Bion) entnommen.[14])

Ein Hauptgrund für das Nachlassen national-griechischer Gottesdienste ist in der durch das politische Elend bedingten Volksarmut ermittelt. Aufgehört haben die Kulte, soweit sich erkennen lässt, verhältnismässig selten. Die von Plutarch in der interessanten Schrift ‚Über das Aufhören der Orakel' vorgelegten Beispiele sind für sich zu beurteilen. Wir können jedenfalls noch heute nachweisen, dass hie und da der öffentlichen die private Verehrung, gleichviel ob mit oder ohne Unterbrechung, nachgefolgt ist. In privaten Kultvereinen hat der vom Staate aufgegebene Götterdienst mehrfach fortgelebt und das schon in alter Zeit. Als die Dorier den Peloponnes erobert hatten, giengen in ihren Staaten die Demeterdienste ein, sagt Herodot (II 171). Es kann das nur heissen, dass die Fremdlinge diese Religion der achaeischen Bevölkerung zu unterdrücken versuchten. Gelungen

[14]) Kiessling a. a. O. Heinze De Horatio Bionis imitatore p. 25 sqq. Die nächstliegende, oben (S. 11) berührte, Parallele des Dion Chrysostomos haben die Erklärer nicht erwähnt. Sie lehrt doch wohl, dass die gemeinsame Quelle des Horaz und Dion die Erörterung über das vivere parvo schon ähnlich, wie jene, selber eingekleidet hatte. Vielleicht hilft Varros menippeische Satire ‚Über die Geldgier' weiter (Fr. 21—24 B.), wo ein genügsamer Barbar und ein reicher Grieche sich in dem Gedankengang unterhalten, wie wir es bei Horaz Dion Teles (p. 24 sqq. Hense) finden.

ist die gänzliche Ausrottung nicht, in der Argolis gewiss nicht und nicht in Messenien. Die religiöse Tradition kann hier nicht abgerissen sein, auch nicht bei den im Lande gebliebenen Heloten. Man sieht das daran, dass sich die Messenier, als ihnen Epaminondas die Selbständigkeit zurückgab, zwar nicht entschliessen konnten, Andania selbst wieder zum Hauptort zu erheben, sondern auf dem heiligen Zeusberge Ithome eine neue Stadt gründeten, aber die Erneuerung der Weihen von Andania sofort in Angriff nahmen. Ähnliches geschah in den Zeiten des Niedergangs der antiken Welt erweislich, und viel öfter, als der Nachweis heute sich führen lässt, haben wir den gleichen Vorgang als den natürlichen vorauszusetzen. Die Rettungen heiliger Überlieferungen des Volkes, die Neubelebungsversuche alter Kulte, welche während der Kaiserzeit und früher von Einzelpersonen wie von religiösen Thiasoi angestellt wurden, kamen dem nationalen Empfinden der Gesamtheit entgegen. Vollends die Athener haben niemals die Forderung des geistigen Primats, die Überzeugung, besser und mehr zu sein als die übrige Menschheit, bessere und wirksamere Gottheiten zu besitzen als die Anderen, aufgegeben; die einzige Vergangenheit der Stadt gab ihnen zu solchem Dünkel, über welchen Niemand bloss spotten soll, allerdings eine gewisse Berechtigung. Wir verstehen auch hier die Athener, und wir verzeihen ihnen gern.

2. Die Iobakchen eine orphische Kultgenossenschaft.

Nicht um private Fortsetzung altgriechischer Staatskulte handelt es sich für diese Untersuchung. Unbeachtet von der Forschung blieb bisher eine eigentümlich modifizierte Art ihres Fortlebens, welche ich eine quasiöffentliche nennen möchte. Ich habe dabei die Fälle im Auge, wo ein alter Dienst durch eine plötzliche Katastrophe von seiner heiligen Stätte und aus seiner alten Umgebung gelöst einen unscheinbaren Platz und eine zwar ordnungsmässige und öffentliche,

aber im ganzen doch ärmlichere Begehung vom Staate für die Zukunft angewiesen erhalten hat. Wer hier nach Belegen sucht, wird zunächst die Epoche des Niedergangs der Antike durchforschen müssen. Am Ende des vierten Jahrhunderts brachen Alarichs Goten in Attika ein, geführt von fanatischen Mönchen, den erbittertsten Feinden aller Griechengötter, und verwüsteten Eleusis mit wilder Hast.[15]) Der Fanatismus der Zerstörer erklärt mit trauriger Deutlichkeit den wüsten Zustand des Telesterions von heute. Trotzdem sollte man nicht behaupten, dass mit dieser Katastrophe die geordnete Feier der eleusinischen Mysterien ein Ende gefunden hätte.[16]) Aus zuverlässigen Anzeichen, noch aus dem fünften Jahrhundert, entnehmen wir mit Sicherheit das Gegenteil. Der Neuplatoniker Proklos war eleusinischer Myste[17]) und spricht aus eigenster Erfahrung von diesen Feiern als fortbestehenden.[18]) Nur scheinbar liegt ein

---

[15]) Eunapios Vitae Soph. p. 476 Boiss.[2] (Paris 1849).

[16]) Rohde Psyche S. 686. Richtig vermutet hat schon K. O. Müller, aber ohne die durchschlagenden Stellen zu kennen (Allg. Enc. v. Ersch und Gruber s. v. Eleusinien S. 296).

[17]) In Plat. Theol. I 19 p. 53 *μὴ τοίνυν θαυμαζέτω τίς, εἰ τῶν θεῶν ἐν ἁπλότητι μιᾶι καθ' ὑπεροχὴν οὐσιωμένων ποικίλα προβέβληται τῆς παρουσίας αὐτῶν φαντάσματα, μηδ' εἰ μονοειδῶν ἐκείνων ὄντων πολυειδῆ τὰ φαινόμενα, καθάπερ ἐν τελειοτάταις τῶν τελετῶν μεμαθήκαμεν.* VI 11 p. 371 (= Fr. p. 210 Abel) *καὶ γὰρ ἡ τῶν θεολόγων φήμη τῶν τὰς ἁγιωτάτας ἡμῖν ἐν Ἐλευσῖνι τελετὰς παραδεδωκότων κτλ.* Mit diesen Stellen streitet nicht I 3 p. 7 *καὶ ὥσπερ ἐν ταῖς τῶν τελετῶν ἁγιωτάταις φασὶ τοὺς μύστας τὴν μὲν πρώτην πολυειδέσι καὶ πολυμόρφοις τῶν θεῶν προβεβλημένοις γένεσιν ἀπαντᾶν, εἰσιόντας δὲ ἀκλινεῖς καὶ ταῖς τελεταῖς πεφραγμένους αὐτὴν τὴν θείαν ἔλλαμψιν ἀκραιφνῶς ἐγκολπίζεσθαι καὶ γυμνῆτας* (nudos; die Ausgabe *γυμνίτας*) — *ὡς ἂν ἐκεῖνοι φαῖεν* — *τοῦ θείου μεταλαμβάνειν, τὸν αὐτὸν οἶμαι τρόπον κτλ.* Vgl. A. 18.

[18]) Proklos sagt im Kommentar zu Platons Rep. p. 51 Pitra (Analecta sacra et classica V), nachdem der Aufenthalt der Seelen ‚bei Pluton und seinen Mitkönigen' erwähnt ist: *οἷα καὶ αἱ παναγέσταται τελεταὶ τῶν Ἐλευσινίων ὑπισχνοῦνται τοῖς μύσταις τῶν παρὰ τῆι Κόρηι δώρων ἀπολαύειν, ἐπειδὰν λυθῶσι τῶν σωμάτων.* Es ist klar, dass Proklos In Alc. p. 5 *ὡς γὰρ τοῖς εἰς τὸ τῶν Ἐλευσινίων τέμενος εἰσιοῦσιν ἐδηλοῦτο τῶι προγράμματι μὴ χωρεῖν εἴσω τῶν ἀδύτων ἀμυήτοις οὖσι καὶ ἀτελέστοις, οὕτω δὴ καὶ πρὸ τοῦ νεὼ τοῦ δελφικοῦ τὸ 'γνῶθι σαυτόν' ἀναγεγραμμένον*

Widerspruch vor. Nehmen wir nur an, dass die Eleusinier auch nach der Verwüstung den über die Welt verbreiteten Dienst ihrer Stadtgöttinnen notgedrungen an einem andern Orte wie bisher, schwerlich auf den Trümmern des alten Tempels, etwa in einem schnell hergerichteten Hause, untergebracht und, wenn auch kümmerlich, so doch ordnungsmässig und frommgläubig weitergeführt haben.

Unter den Zeugen, welche die Fortsetzung eines alten Staatskultus der Stadt Athen in quasiöffentlicher Form während der römischen Periode erweisen, steht nun diejenige athenische Inschrift obenan, von welcher hier der Orphiker wegen ausführlich gehandelt werden soll. Die jüngst vom deutschen archäologischen Institute auf dem Boden des athenischen Stadtmarktes unternommenen Ausgrabungen förderten in südlicher Richtung vom Areopag, in dessen nächster Nähe, einen Bau aus spätrömischer Zeit zu Tage, der sich mit Hilfe inschriftlicher und monumentaler Funde als Versammlungsraum eines privaten Kultvereins aus römischer Epoche, der Iobakchen, eines dionysischen Thiasos, zu erkennen gibt.[19]) Es ist ein ansehnlicher Saal, 11 Meter

---

ἐδήλου τὸν τρόπον, οἶμαι, τῆς ἐπὶ τὸ θεῖον ἀναγωγῆς κτλ. nur den alten Tempel, nicht aber den eleusinischen Kult, als damals vernichtet hat bezeichnen wollen.

[19]) Der Thiasosname ist litterarisch bezeugt: vgl. Kap. II A. 61. — Der Fundbericht und die topographischen Folgerungen bei Dörpfeld Mitteilungen des k. d. archäol. Inst. in Athen XIX (1894) S. 147 ff., die Inschrift veröffentlicht und erläutert von Sam Wide S. 248 ff. Meine Arbeit wurde auf Grund einer mir von Dörpfeld im März übersandten Photographie und des Dörpfeld'schen gedruckten Berichts entworfen und die Ergebnisse hierorts vor einem Kreise interessierter Freunde im Juni vorgetragen. Wides Erklärung habe ich zu Nachträgen noch benutzen können. Es ist natürlich, dass wir vielfach übereingekommen sind; in allen wichtigeren Fällen habe ich das angemerkt. Das historische Problem, das ich verfolge, hat Wide nur nebenher streifen wollen. Zu Berichtigungen war einigemale Gelegenheit. Polands Bemerkungen über den *βουκολικός* der Inschrift (Griechische Studien, H. Lipsius gewidmet, S. 84 ff.) ist es verhängnisvoll geworden, dass sie noch vor dem Erscheinen der ersten Ausgabe der Urkunde, nur auf Grund einzeln herausgerissener Einzel-

breit und 18 lang, durch zwei Säulenstellungen in drei Schiffe gegliedert nach Art der Tempel; einen solchen vertrat ja dieser Bau. An der östlichen Schmalseite mündet der Raum in eine Apsis aus, in der mehrere Altäre und viele Skulpturen — alles noch unveröffentlicht — vorgefunden sind. Desgleichen die erwähnte Inschrift, durch welche als der offizielle Name des tempelartigen Saales ‚Bakcheion' festgestellt wird. Diese Inschrift steht auf zwei Spalten einer vierfach gegliederten Säulentrommel, die einst zu einer ganzen Säule gehört hat, wie solche noch an Ort und Stelle, zum Teil halb aufrecht, gefunden worden sind. Sie umfasst 165 Zeilen und enthält 1. einen Auszug aus den Verhandlungen über die Erneuerung früherer Vereinsstatuten, 2. diese Statuten selber.

---

heiten, veröffentlicht worden sind. Mit den sonstigen Fundobjekten ist für einen, der fern von Athen arbeiten muss, nichts anzufangen. Die fast ausgekratzte Altarinschrift *Κουροτρόφου παρὰ Ἄρτεμιν* erinnert an CIA III 1, 372 *Κουροτρόφου ἐξ Ἀγλαύρου Δήμητρος* und verweist wohl auf die Burg neben die Artemis von Brauron. Vgl. II 1, 481 Z. 59, wo Kurotrophos neben Athena Polias und Pandrosos auf der Burg erscheint. Sodann ist ein Altärchen mit der Inschrift *Ἀρτέμιδος Ἐρείθου* (d. i. *ἐρίθου* ‚der Lohnarbeiterin'; ein Gegenstück zu der Athena Ergane) und eine Artemisstatue zu Tage gefördert. Dörpfeld glaubt S. 147, einen Artemistempel, dessen Vorhandensein in Limnai er aus der Litteratur zu belegen weiss (vgl. auch Hesych s. v. *Καλλίστη*), neben dem Iobakchenhaus gefunden zu haben. Das Weitere ist abzuwarten, da die Grabungen auf dem Markte fortgesetzt werden. [In dem Augenblick, wo dies gedruckt wird, ist — nach den neuesten Nachrichten aus Athen — auch der alte Bau unterhalb des Hauses der Iobakchen seinem Umfange nach ganz freigelegt.]

Ἀγαθῆι τύχηι.[1])

Ἐπὶ ἄρχοντος Ἀρ(ίστωνος?) Ἐπαφροδείτου μηνὸς | Ἐλαφηβολιῶνος η΄ ἐσταμένου[2]) *ἀγορὰν | συνήγαγεν πρώτως ὁ ἀποδειχθεὶς | ἱερεὺς ὑπὸ Αὐρ(ηλίου) Νεικομάχου τοῦ ἀνθι|ερασαμένου ἔτη ιζ΄ καὶ ἱερασαμένου | ἔτη κγ΄ καὶ παραχωρήσαντος ζῶντος | εἰς κόσμον καὶ δόξαν τοῦ Βακχείου | τῶι κρατίστωι Κλα(υδίωι) Ἡρώδηι, ὑφ' οὗ ἀνθιερεὶς | ἀποδειχθεὶς [ἀν]έγνω δόγματα τῶν | ἱερασαμένων Χρυσίππου καὶ Διονυσίου | καὶ ἐπαινέσαντος τοῦ ἱερέως καὶ τοῦ ἀρ|χιβά(κ)χου καὶ τοῦ προστάτου ЄΞ·*[3]) *„τούτοις | ἀεὶ χρώμεθα —*

---

[1]) Das Iota adscriptum fehlt in der Inschrift durchweg, ein Zeichen später Entstehung. Doch möchte ich aus der Beobachtung der Epigraphiker, dass das Iota mutum im Allgemeinen erst in der Zeit nach Septimius Severus auf den Steinen verschwunden zu sein pflegt, keinen Wahrscheinlichkeitsschluss auf den Terminus post quem dieser Inschrift mit Wide S. 262 ziehen. Strabons Zeugnis genügt, um zu erweisen, dass das konstante Weglassen des Lautes wenigstens in den Dativen älter ist XIV p. 648, 41 (*πολλοὶ γὰρ χωρὶς τοῦ ῑ γράφουσι τὰς δοτικάς*). Die diakritischen Punkte über dem Iota, wie dieses Denkmal sie häufig darbietet, scheinen bisher nicht vor der Mitte des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts wahrgenommen zu sein. — Leider lässt sich der CIA III 1070 erwähnte Archont des Namens Epaphroditos nicht zeitlich fixieren (Wide S. 261[1]). Das Fragment lautet: *Ἀγαθῇ τύχῃ. οἱ πρυτάνεις τῆς Οἰνηΐδος φυλῆς ἐπὶ ἄρχοντος Ἐπαφροδείτου, στρατηγοῦντος ἐπὶ τοὺς [ὁπλείτας τοῦ δεῖνος ....]*. Gehört aber, wie Dittenberger vermutet, 1069, welche Inschrift den Gentilnamen Aurelius kennt und der Nr. 1070 gleichartig ist, mit 1070 zu demselben Steine, einer Herme, so wäre auch 1070, und mit ihr der Archont Epaphroditos, frühestens unter Mark Aurel anzusetzen. Mehr lässt sich noch nicht sagen. Jeder weitere Versuch die Zeit dieses Archonten Epaphroditos näher zu bestimmen muss von der Iobakcheninschrift ausgehen.

[2]) *ἐσταμένου* für *ἱσταμένου* ist singulär, hat aber an *ἑστία-ἱστίη*, *ἔσθι* (Hekataios bei Herodian II p. 355 L.) neben attisch *ἴσθι* u. a. Parallelen.

[3]) Die Abkürzung versteht Wide wohl richtig als *ἐξεβόησαν*, wenngleich Akklamationen durch *ἐπιβοᾶν ἐπιφωνεῖν* (Athen. V p. 213 A), auch *βοᾶν*, in den Protokollen eingeleitet zu werden pflegen, vgl. Ruggiero Diz. ep. I p. 72, wozu Wide einiges hinzugefügt hat. Die Buchung dieser Art von Akklamationen war römische Sitte (wie auch Wide aus den in den Scriptores historiae Augustae gehäuften Beispielen folgert S. 267 f.). Mommsen hat Ephemeris epigr. VII p. 394 einen alten Beleg (wohl den ältesten zur Zeit bekannten) in der Lyoner Rede des Kaisers Claudius

Glück auf!

Unter dem Archontat des (Ariston oder Aurelius?) Epaphroditos, am achten des Monats Elaphebolion berief zum erstenmale eine Versammlung der von Aurelius Nikomachos ernannte Priester, einem Manne, welcher siebenzehn Jahre Gegenpriester und dreiundzwanzig Jahre Priester gewesen war und hiernach bei Lebzeiten zum Ruhme und zur Ehre des Bakcheions dem höchsttrefflichen Claudius Herodes sein Amt abgetreten hatte. Von diesem zum Gegenpriester ernannt, verlas er Statuten aus der Priesterzeit des Chrysippos und Dionysios; und nachdem der Priester, der Archibakchos und der Vorsitzende ihre Zustimmung erklärt hatten, ertönten die Zurufe: „Dies sollen unsere Statuten sein auf alle Zeit. Recht so der Priester. Führe die Statuten wie-

festgestellt. Die Beeinflussung des spätgriechischen Urkundenstils (es sind Inschriften aus den verschiedensten Teilen der griechisch redenden Welt) durch die römische Art ist auch hierin unverkennbar (Wide a. a. O.). Sehr hübsch sind die Akten über eine Verhandlung der tyrischen Bule, welche die in Puteoli errichtete ‚Station' der Tyrier verewigt hat IGSI 830 (p. 221 K.): .... *ἐπεφώνησαν· „καλῶς εἶπεν Φιλοκλῆς* (der Sprecher). *δίκαια ἀξιοῦσιν οἱ ἐν Ποτιόλοις . ἀεὶ οὕτως ἐγείνετο . καὶ νῦν οὕτως γεινέσθω. τοῦτο τῆι πόλει συμφέρει . φυλαχθήτω ἡ συνήθεια*". Auch für die Einzelheiten der Akklamation in der Iobakcheninschrift ist diese puteolanische Inschrift eine willkommene Parallele, ebenso eine aus Chalkis: *ἐβ(όησαν) οἱ σύνεδροι · „Παμφίλωι καλὴ ἡ ἥγησις · οὕτω γεινέσθω*" und *ἐβ(όησεν) ὁ δ(ῆμος) · „πολλοῖς ἔτεσι τοὺς νεωκόρους*", womit Wide passend die Worte vergleicht *„πολλοῖς ἔτεσι τὸν κράτιστον ἱερέα Ἡρώδην*". Das Original zu dieser abgekürzten Wendung steht in den Kaiserakklamationen mehrfach (z. B. CIL III 207 invicte imperator Antonine Pie felix Aug., multis annis imperes), was Wide S. 262 entgangen zu sein scheint. Zu *νῦν εὐτυχεῖς* vgl. z. B. die pompeianische Wandinschrift CIL IV 1074 iudiciis Augusti Auguste feliciter; vobis salvis felices sumus perpetuo und CIL VI 1, 2086 p. 551, 16 ff. (aus den Acta fratrum Arvalium, zur Zeit der Antonine): hoc anno cenatum est in diebus singulis (denaris) centenis XVI XIV XIII Kal(endas) Jun(ias), et adclamaverunt: „felicissime! felicissime! te salvo et victore felicissime! o nos felices, qui te imp(eratorem) videmus! de nostris ann(is) aug(eat) t(ibi) J(uppiter) a(nnos)! Germanice max(ime), d(i) t(e) s(ervent)! Brit(annice) max(ime), d(i) t(e) s(ervent)! te salvo salvi et securi sumus! te imp(eratore) felix senatus! Aug(uste), d(i) t(e) s(ervent) in perpetuo!" u. s. f.

καλῶς ὁ ἱερεύς — ἀνάκτησαι | [τ]ὰ δόγματα[1])*· σοὶ πρέπει — εὐστάθειαν τῶι | Βακχείωι καὶ εὐκοσμίαν — ἐν στήλῃ τὰ δό|γματα — ἐπερώτα.“ ὁ ἱερεὺς εἶπεν „ἐπεὶ καὶ | ἐμοὶ καὶ τοῖς συνιερεῦσί μο[υ]*[2]) *καὶ ὑ|μεῖν πᾶσιν ἀρέσκει, ὡς ἀξιοῦτε*[3]) *ἐπε|ρωτήσομεν.“ καὶ ἐπηρώτησεν ὁ πρό|εδρος*[4]) *Ῥοῦφος Ἀφροδεισίου „ὅτωι δοκεῖ | κύρια εἶναι τὰ ἀνεγνωσμένα δόγμα|τα καὶ ἐν στήλῃ ἀναγραφῆναι, ἀράτω | τὴν χεῖρα.“ πάντες ἐπῆραν.* ЄΞ *„πολλοῖς | ἔτεσι τὸν κράτιστον ἱερέα Ἡρώδην — | νῦν εὐτυχεῖς, νῦν πάντων πρῶτοι | τῶν Βακχείων*[5]) *— καλῶς ὁ ἀνθιερεύς — ἡ στή|λη γενέσ(θ)ω.“ ὁ ἀνθιερεὺς εἶπε „ἔσται ἡ | στήλη ἐπὶ τοῦ κείονος,*[6]) *καὶ ἀναγραφή|σονται· εὐτονήσουσι γὰρ οἱ προεστῶ|τες*[7]) *τοῦ μηδὲν αὐτῶν λυθῆναι.“ |*

Μηδενὶ ἐξέστω Ἰόβακχον εἶναι, ἐὰν μὴ | πρῶτον ἀπογράψηται παρὰ τῶι ἱερεῖ | τὴν νενομισμένην ἀπογραφὴν καὶ | δοκιμασθῇ ὑπὸ τῶν Ἰοβάκχων ψή|φωι, εἰ ἄξιος φαίνοιτο καὶ ἐπιτήδειος | τῶι Βακχείωι. Ἔστω δὲ τὸ ἰσηλύσιον[8]) *| τῶι μὴ ἀπὸ πατρὸς*[9]) ✱ *ν' καὶ σπονδὴ | ὁμοίως, καὶ οἱ ἀπὸ πατρὸς ἀπο-*

---

[1]) *ἀνακτᾶσθαι θυσίας* CIA II 628. Es war also *σοὶ πρέπει* abzulösen.

[2]) Die Mitpriester sind der *ἀνθιερεύς* und der *ἀρχίβακχος*; vgl. unten A. 29.

[3]) *ΑΞΙΟΥΓΕ* Wide nach dem Stein. Die Konstruktion und der Sinn verlangt *Τ* statt *Γ*. Vgl. die zu Z. 12 erwähnte Akklamation der Tyrier.

[4]) Der Proedros präsidiert den beratenden und beschliessenden Versammlungen, den *ἀγοραί* (nicht den Festen), der Iobakchen. So bleibt dem Prostates nur noch die Vertretung der Körperschaft nach aussen hin in Rechtsfragen und sonst, ganz wie dem magister collegii im römischen Vereinswesen (Wide S. 270).

[5]) D. h. aller in Athen, bezw. Attika, befindlichen Bakcheia. *οἱ θίασοι πάντες* auf Teos: Foucart Les assoc. rel. p. 236.

[6]) ‚Die Inschrift hatte etwa das Aussehen einer auf der Säule angebrachten Stele‘. Der Giebel dieser Stele wird durch das dionysische Wappen (Krater, darüber Bukranion; an jeder Seite des Kraters ein Panther und eine Weinrebe mit Trauben) ausgefüllt, ein neuer und schöner Beleg für die durch Ernst Curtius nachgewiesene Sitte der Griechen, die Zugehörigkeit von Gegenständen zu gewissen Heiligtümern, auch zu Personen, plastisch auszudrücken (Abhandlungen II S. 82 ff.).

[7]) Man erwartet *δέ* statt *γάρ*.

der ein (Dir kommt das zu) zum Wohle und zur Zierde des Bakcheions. Es sollen die Statuten auf die Tafel. Stelle gleich die Anfrage.“ Der Priester sprach: „Da ich meine Mitpriester und Ihr alle es gern wollt, so werden wir, wie ihr wünscht, gleich die Anfrage stellen.“ Und es fragte hiernach der Vorsitzende Rufus, des Aphrodisios Sohn: „Wer einverstanden ist, dass die verlesenen Statuten Geltung haben und auf eine Tafel geschrieben werden sollen, möge die Hand erheben.“ Alle hoben sie auf unter dem Zuruf: „(Möchte) der höchst treffliche Priester Herodes viele Jahre (sein Amt führen). Nun sind wir glücklich, nun die ersten aller Bakchosvereine. Recht so der Gegenpriester. Die Tafel soll errichtet werden.“ Der Gegenpriester sagte: „Es wird die Tafel auf die Säule kommen, und (die Statuten) werden aufgeschrieben werden; denn es werden die Vorsteher darauf halten, dass von ihnen nichts verletzt wird.“

§ Keiner soll Iobakchos sein dürfen, wenn er nicht bei dem Priester die übliche Eingabe schriftlich gemacht hat und vermittelst geheimer Abstimmung von den Iobakchen daraufhin geprüft worden ist, ob er würdig und dem Bakcheion von Vorteil zu sein scheine. § Es soll das Eintrittsgeld bei dem, welcher nicht auf den Namen des Vaters eingetragen ist, 50 Denare ausmachen und eine Weinspende, und die auf

---

[8]) Das Wort steckt in dem verdorbenen Lemma bei Hesych s. v. *εἰσηλούσιον*] *τίμημα εἰσόδου . τέλος* und im CIG II 3173 (Smyrna) . . *οἱ πεπληρωκότες τὰ ἰσηλύσια Σουλπίκιος Φῖρμος, Ἀρτεμίδωρος Ἀρτεμᾶ πατρομύστης, Ἀπολλώνιος Εὐδήμου πατρομύστης* (Boeckh und Foucart denken an das anderswo *εἰσιτητήρια* genannte Fest; es ist aber nichts als Eintrittsgeld. Zu den *πατρομύσται*, welche Boeckh irrig als principes, quasi patres mystas fasste, vgl. die folgenden Texteswort). Aischylos Fr. 17 N.[2] hat *ἐνηλύσιος* gebildet.

[9]) ‚Nicht auf den Namen des Vaters eingetragen‘, weil die betreffenden Väter nicht Mitglieder des Thiasos waren. Diese Kategorie hat also nochmal so viel zu zahlen. Die Ermässigung des Eintrittsgeldes soll das Publikum locken. Plutarch De Iside et Os. 35 nennt die Adressatin seiner Schrift *ἀπὸ πατρὸς καὶ μητρὸς τοῖς Ὀσιριακοῖς καθωσιωμένην* (S. 4[2]). — Über ✱ vgl. die folg. Anm.

γραφέ|σθωσαν ἐπὶ ✱[1]) κε' διδόντες ἡμιφόριον, | μέχρις ὅτου πρὸς γυναῖκας ὦσιν.[2]) | Συνίτωσαν δὲ οἱ Ἰόβακχοι τάς τε ἐνά|τας καὶ τὰς ἀμφιετηρίδας καὶ Βακχεῖ|α[3]) καὶ εἴ τις πρόσκαιρος ἑορτὴ τοῦ θεοῦ,[4]) | ἕκαστος ἢ λέγων ἢ ποιῶν ἢ φιλοτει-|μούμενος,[5]) καταβάλλων μηνιαίαν | τὴν ὁρισθεῖσαν εἰς τὸν οἶνον φοράν. | Ἐὰν δὲ μὴ πληροῖ, εἰργέσθω τῆς στιβά|δος, καὶ εὐτονείτωσαν οἱ τῶι ψηφίσμα|τι ἐνγεγραμμένοι[6]) χωρὶς ἢ ἀποδημίας | ἢ πένθους ἢ νόσου ἢ σφόδρα ἀνανκαῖός | τις ἦν ὁ προσδεχθησόμενος ἰς τὴν στιβά|δα, κρεινάντων τῶν ἱερέων. Ἐὰν δὲ Ἰοβάκ|χου ἀδελφὸς ἰσέρχηται ψήφωι δοκιμασθείς, | διδότω ✱ ν'. Ἐὰν δὲ ἱερὸς παῖς ἐξωτικὸς καθεσ|θεὶς[7]) ἀναλώσηι τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς καὶ τὸ Βακχεῖον, | ἔστω μετὰ τοῦ πατρὸς Ἰόβακχος ἐπὶ μιᾶι | σπονδῆι τοῦ πατρός. Τῶι δὲ ἀπογραψαμένωι | καὶ ψηφοφορηθέντι διδότω ὁ ἱερεὺς ἐπισ|τολήν,

---

[1]) Das Zeichen bedeutet ‚Denar', *δρ* Drachme. Beide Rechnungen gehen in der Inschrift nebeneinander her. Diese Drachme ist nicht die attische, dem Denar etwa gleiche, sondern = 1/6 Denar, d. h. dem Obol gleichwertig; darauf geht der Zusatz *λεπτοῦ* (*ἀργυρίου*). So Wide S. 275.

[2]) Die Worte *διδόντες ἡμιφόριον* bezieht Wide auf die monatlichen Steuern (vgl. unten *ἀνείσφορος*) S. 273; aber *μέχρις ὅτου πρὸς γυναῖκας ὦσι* kann nicht heissen „so lange sie unverheiratet sind". Nur Kinder zahlen die Hälfte! Vgl. das Testament der Epikteta, welche ein *κοινὸν τοῦ ἀνδρείου τῶν συγγενῶν*, zu welchem die Frauen aber Zutritt haben, stiftet, p. 96, 26 Cauer[2]: . . . *τὰ μὲν θήλεα, ἕως καὶ ὑπὸ τὸν πατέρα*, so lange sie nämlich unverheiratet sind.

[3]) Die ‚Bakcheen' sind ein bestimmtes Fest (vgl. unten), nicht pluralisch ‚dionysische Feste', wie Wide S. 275 will.

[4]) Zu den ausserordentlichen Festen des Bakcheions gehörte die Feier am zehnten Elaphebolion. S. unten.

[5]) Ähnlich das Eranistengesetz CIG I 126 *αὐξανέτω δὲ ὁ ἔρανος ἐπὶ φιλοτειμίαις*. Die *μερισμοί* hat Wide als Rollen (partes) erkannt S. 276.

[6]) Es scheint unter dem Original des ersten Teiles des Steines (dieser Teil ist das *ψήφισμα*) noch eine Liste von Unterschriften gestanden zu haben. Vgl. den Katalog der vernaculi des Bakchiums auf dem mösischen Stein unten A. 43.

[7]) Ich habe anfangs diese *ἱεροὶ παῖδες* (wie jetzt auch Wide S. 273 f.) für ‚beim Mahl aufwartende Knaben' gehalten, gestützt auf Stellen aus den Acta fratrum arvalium (z. B. p. CXCI Henzen u. s. f.). Doch bliebe so *καθεσθείς* ‚niedergesessen' unverständlich; und eine andre Auf-

den Namen des Vaters Eingetragenen sollen auf 25 Denare veranschlagt werden und die Hälfte des monatlichen Beitrags zahlen, solange sie in der Frauenabteilung sind. § Zusammenkommen sollen die Iobakchen an jedem neunten, an den Jahresfesten (den Stiftungstagen) und an den Bakcheen und wenn irgend ein (öffentliches) Fest (des Gottes) sonst günstig ist, wobei ein Jeder, je nachdem, redet oder handelt oder sich um die Sache bemüht und den festgesetzten Monatsbeitrag für den Wein entrichtet. Zahlt er ihn nicht, dann soll er von dem Opferraum ferngehalten werden, und die in dem Beschluss Aufgeführten sollen daran gebunden sein, ausser wo es sich um Verreistsein oder Trauer oder Krankheit handelt, oder (wenn) der in den Opferraum Aufzunehmende ein ganz naher Verwandter war, aber erst auf die Entscheidung der Priester hin. § Wenn der Bruder eines Iobakchos nach ordnungsmässig erfolgter geheimer Abstimmung eintritt, so soll er 50 Denare geben. § Wenn ein Mitglied, Sohn eines Iobakchen, ausserhalb sich aufhält, aber seine Verpflichtungen gegen die Götter und das Bakcheion erfüllt, so soll er Iobakchos sein mit seinem Vater auf eine einzige Spende seines Vaters hin. § Demjenigen, der den Antrag schriftlich gestellt hat und darauf vermittelst geheimer Abstimmung aufgenommen ist, soll der Priester einen Brief

---

fassung ist möglich. Himerios sagt (Or. XXIII 7) von seinem verstorbenen Sohne: *οἴμοι Διόνυσε, πῶς ἤνεγκας ἐκ τοῦ σοῦ τεμένους παῖδα τὸν ἱερὸν ἁρπαζόμενον;* Ich rechtfertige diese Auffassung mit einem Paragraphen aus den Statuten der attischen Heroisten (Foucart Les assoc. rel. p. 203): *ἔδοξεν . . . προνοηθῆναι, ὅπως οἱ ἀποδημοῦντες τῶν Ἡροϊστῶν οἷον δήποτε οὖν τρόπον διδῶσι κατὰ μῆνα τὰς δραχμὰς τρεῖς, οἱ δὲ ἐπιδημοῦντες καὶ μὴ παραγινόμενοι ἐπαναγάγωσιν . . σι τὴν φοράν, τὰς ἕξ δραχμ[άς, ὅταν . . . . . λάβ]ωσιν τὰ μέρη.* Der Fall der *ἀποδημία* war Z. 49 f. schon gestreift. Krankheit und Trauer sind bei den Heroisten ein Entschuldigungsgrund für säumige Zahlung des Beitrags. Und auf der alten Orgeoneninschrift aus dem Peiraieus (IV. Jahrh. v. Chr. nach Foucart) lesen wir p. 189: *ὃς δ' ἂν ἐπιδημῶν Ἀθήνησιν καὶ ὑγιαίνων μὴ συμβάλληται, ὀφειλέτω ⊢ ⊢ δραχμὰς ἱερὰς τῆι θεῶι.* Bei den dionysischen Techniten von Iasos entschuldigt *ἀσθένεια* und *χειμών* CIG II 3067. 3068 (Lebas Voyage arch. III 281).

ὅτι ἐστὶν Ἰόβακχος, ἐὰν πρῶτον | δοῖ[1]) *τῶι ἱερεῖ τὸ ἰσηλύσιον, ἐνγραφομένου | τῆι ἐπιστολῆι τὰ χωρήσαντα εἰς τόδε τι.* |[2]) *Οὐδενὶ δὲ ἐξέσται ἐν τῆι στιβάδι οὔτε ᾆσαι | οὔτε θορυβῆσαι οὔτε κροτῆσαι, μετὰ δὲ | πάσης εὐκοσμίας καὶ ἡσυχίας τοὺς μερισ|μοὺς*[3]) *λέγειν καὶ ποιεῖν προστάσσοντος | τοῦ ἱερέως ἢ τοῦ ἀρχιβάκχου. Μηδενὶ | ἐξέστω τῶν Ἰοβάκχων τῶν μὴ συντελε|σάντων εἴς τε τὰς ἐνάτας καὶ ἀμφιετηρί|δας εἰσέρχεσθαι ἰς τὴν στιβάδα, μέχρις ἂν | ἐπικριθῆι αὐτῶι ὑπὸ τῶν ἱερέων ἢ ἀπο|δοῦναι αὐτὸν ἢ ἰσέρχεσθαι.*[4]) *Μάχης δὲ | ἐάν τις ἄρξηται ἢ εὑρεθῆι τις ἀκοσμῶν ἢ | ἐπ' ἀλλοτρίαν κλισίαν*[5]) *ἐρχόμενος ἢ ὑβρί|ζων ἢ λοιδορῶν τινα, ὁ μὲν λοιδορη|θεὶς ἢ ὑβρισθεὶς παραστανέτω*[6]) *δύο ἐκ | τῶν Ἰοβάκχων ἐνόρκους, ὅτι ἤκου|σαν ὑβριζόμενον ἢ λοιδορούμενον, | καὶ ὁ ὑβρίσας ἢ λοιδορήσας ἀποτιν[νύ]|τω τῶι κοινῶι λεπτοῖ δρ. κε', ἢ ὁ αἴτιος | γενόμενος τῆς μάχης ἀποτιννύτω | τὰς αὐτὰς δρ. κε', ἢ μὴ συνίτωσαν ἰς τοὺς | Ἰοβάκχους, μέχρις ἂν ἀποδῶσιν.* |

Ἐὰν δέ τις ἄχρι πληγῶν ἔλθηι, ἀπογραφέσ(θ)ω | ὁ πληγεὶς πρὸς τὸν ἱερέα ἢ τὸν ἀνθιερέα· | ὁ δὲ ἐπάνανκες ἀγορὰν ἀγέτω, καὶ ψή|φωι οἱ Ἰόβακχοι κρεινέτωσαν προηγου|μένου τοῦ ἱερέως, καὶ προστειμάσθω | πρὸς χρόνον μὴ εἰσελθεῖν, ὅσον ἂν δό|ξηι, καὶ ἀργυρίου μέχρι ✱ *κε'. Ἔστω δὲ | τὰ αὐτὰ ἐπιτείμια καὶ τῶι δαρέντι καὶ | μὴ ἐπεξελθόντι παρὰ*

---

[1]) Bemerkenswerter Optativ Aoristi formell wie syntaktisch (nach *ἐάν*). Ebenso *ἐὰν μὴ διδοῖ* Z. 101 ff., *μέχρις ἂν ἀποδοῖ* Z. 104 (wo auch *μέχρις* für das sonst auf attischen und anderen Inschriften übliche *μέχρι* zu beachten; vgl. Sal. Reinach Traité d'epigraphie grecque p. 255).

[2]) *ἐνγραφομένου* (medial) fällt aus der Struktur. Über das aristotelische *τόδε τι* ‚dies oder das' vgl. Wide S. 274 [2].

[3]) Zu Z. 45.

[4]) *ἤ<μὴ>ἰσ.* erforderte der Sinn.

[5]) Zu den *κλισίαι*, die mit der *στιβάς* zusammenhängen, mag man IGSI 889 (Epigr. gr. 810) immerhin vergleichen, wo die Aphroditestatue von sich sagt: *Βάκχου γάρ κλισίαις με συνέστιον ἐστεφάνωσεν εἰς ἐμὲ τὸν κυλίκων ὄγκον ἐφελκομένη.* Besser passt schon das *κλισίον* in Eleusis (*ξύλα εἰς τὸ κλεισίον τῆς ἱερᾶς οἰκίας Ἐφ. ἀρχ.* 1883 p. 120, 6) und in Phlya (Paus. IV 1, 7), am besten wohl die Laubhütten an den spartanischen

geben, dass er nun Iobakchos sei, so wie er dem Priester das Eintrittsgeld gegeben hat; der soll darin das Betreffende einschreiben. § Keinem soll in dem Opferraum erlaubt sein zu singen, zu lärmen oder zu klatschen; in Ordnung und Ruhe soll Jeder sagen und thun, was er zu sagen und zu thun hat, so wie der Priester oder der Archibakchos es anordnet. § Keinem von den Iobakchen, die zu den Festen am neunten und zu den Jahresfesten nicht beigesteuert haben, soll erlaubt sein, an diesen Tagen den Opferraum zu betreten, ehe ihm nachträglich von den Priestern der Bescheid geworden ist, er soll entweder das Übliche zahlen oder (nicht) eintreten. § Fängt Jemand Streit an, oder zeigt er sich ungebührlich, oder geht er auf einen fremden Platz, oder vergreift er sich in Worten oder in Thaten an Jemand, so soll der in Worten oder in Thaten Angegriffene zwei vereidigte Zeugen aus den Iobakchen stellen, die da aussagen, dass sie mitanhörten, wie er in Thaten oder in Worten angegriffen ward, und der Angreifer soll dem Verein 25 Drachmen leichter Währung als Strafe zahlen, oder auch der am Streit Schuldige dieselbe Summe, je nachdem: widrigenfalls sollen sie nicht eher Zutritt zu den Iobakchen erhalten, als sie die Busse gezahlt haben.

Versteigt sich einer bis zu Schlägen, dann soll der Geschlagene an den Priester oder an den Gegenpriester eine schriftliche Eingabe machen. Dieser hat unbedingt eine Versammlung zu berufen, und durch geheime Abstimmung sollen die Iobakchen entscheiden, unter Vortritt des Priesters; und ihm soll als Strafe auferlegt werden, auf so lange Zeit nicht Zutritt zu haben, wie sie beschliessen wollen, und eine Geldzahlung bis zu 25 Denaren Silbers. § Dieselbe Busse soll auch den treffen, der geschlagen ist, falls er, ohne beim Priester oder

---

Karneen. Die κλισίαι waren ursprünglich fürs Freie berechnet. In σκηναί (Dittenberger Syll. p. 571) lagerte man sich in Olympia und Delphi bei den Festen, auch streng geordnet.

[6]) Zu παραστανέτω vgl. στανύω (kretisch: CIG II 2556, 60).

τῶι ἱερεῖ ἢ τῶι | ἀρχιβάκχωι ἀλλὰ δημοσίαι ἐνκαλέσαν|τι· ἐπιτείμια δὲ ἔστω τὰ αὐτὰ τῶι εὐκόσ|μωι μὴ ἐκβαλόντι τοὺς μαχομένους. | Εἰ δέ τις τῶν Ἰοβάκχων εἰδὼς ἐπὶ τοῦ|το ἀγορὰν ὀφείλουσαν ἀχθῆναι μὴ ἀ|παντήσηι, ἀποτεισάτω τῶι κοινῶι λε|πτοῦ δρ. ν΄. Ἐὰν δὲ ἀπειθῆι πρασσόμε|νος, ἐξέστω τῶι ταμίαι κωλῦσαι αὐτὸν | τῆς εἰσόδου τῆς εἰς τὸ Βακχεῖον, με- | χρις ἂν ἀποδοῖ.[1] Ἐὰν δέ τις τῶν | εἰσερχομένων τὸ ἰσηλύσιον μὴ | διδοῖ τῶι ἱερεῖ ἢ τῶι ἀνθιερεῖ, εἰργέσ|θω τῆς ἑστιάσεως, μέχρις ἂν ἀπο|δοῖ, καὶ πρασσέσθω, ὅτωι ἂν τρόπωι | ὁ ἱερεὺς κελεύσηι. Μηδεὶς δὲ π(ρ)οσ|φωνείτω[2] μὴ ἐπιτρέψαντος τοῦ ἱε|ρέως ἢ τοῦ ἀνθιερέως, ἢ ὑπεύθυνος | ἔστω τῶι κοινῶι λεπτοῦ δρ. λ΄. | Ὁ ἱερεὺς δὲ ἐπιτελείτω τὰς ἐθίμους | λιτουργίας στιβάδος[3] καὶ ἀμφιετη|ρίδος εὐπρεπῶς καὶ τιθέτω τὴν | τῶν καταγωγίων σπονδὴν στι|βάδι μίαν καὶ θεολογίαν, ἣν ἤρ|ξατο ἐκ φιλοτειμίας ποιεῖν ὁ ἱε|ρασάμενος Νεικόμαχος. Ὁ δὲ ἀρχί|βακχος θυέτω τὴν θυσίαν τῶι | θεῶι καὶ τὴν σπονδὴν τιθέτω | κατὰ δεκάτην τοῦ Ἐλαφηβολι|ῶνος μηνός.[4] Μερῶν δὲ γεινομέ|νων[5] αἱρέτω ἱερεύς, ἀνθιερεύς, | ἀρχίβακχος, ταμίας, βουκολικός, | Διόνυσος, Κόρη, Παλαίμων, Ἀφρο|δείτη, Πρωτεύ-

---

[1]) Wir wissen über dergleichen einiges aus Demosthenes' Midiana. Der Redner vergleicht die ihm in der Öffentlichkeit an heiliger Stätte wiederfahrene Misshandlung mit einem von athenischen Geschworenen unlängst abgeurteilten Falle. In Athen, in einem Privatverein (*ἐν δείπνωι καὶ συνόδωι κοινῆι* § 71, *ἐναντίον ἓξ ἢ ἑπτὰ ἀνθρώπων καὶ τούτων γνωρίμων . . . καὶ ταῦτ' εἰς οἰκίαν ἐλθὼν ἐπὶ δεῖπνον, οἷ μὴ βαδίζειν ἐξῆν αὐτῶι* § 72), der vom Staate entweder nicht gestattet oder öffentlich nicht angemeldet war, war ein Boeoter von dem Athener Euaion im Streit erschlagen worden. Reiske hat den Sinn verkannt, wenn er meinte, Euaion wäre in das Haus des andern ‚eingebrochen'.

[2]) Also auch kein anderer Beamter, falls Priester und Gegenpriester die Erlaubnis verweigern. Es wird sich um das Ausrufen der auch in diesen Privatvereinen so beliebten Ehrungen nicht gehandelt haben (*ἀναγορεύειν* ist dafür der ständige Ausdruck), sondern um die mit festem Ausdruck als *προσφωνηματικοὶ λόγοι* von den Rhetoren bezeichneten Ansprachen. Dionysios von Halikarnass sagt in seiner *Τέχνη* (V p. 250 sqq.), wo er die Methode der *προσφωνηματικοί* behandelt, unter Hinweis auf Isokrates, die *φιλοπροσηγορία* kennzeichne den ernst strebenden Menschen, zumal öffentlichen Personen und vollends den römischen Beamten gegenüber, deren Geneigtheit man sich auf diesem Wege verschaffe. Eine

Archibakchos eingekommen zu sein, öffentlich Anklage erhoben hat. § Dieselbe Busse soll den Ordnungsbeamten treffen, welcher die Streitenden nicht herausgeworfen hat. § Sollte einer der Iobakchen, obwohl er wusste, dass zu diesem Zwecke die Versammlung notwendig abgehalten werden musste, nicht erschienen sein, so soll er dem Verein 50 Drachmen leichter Währung zahlen. § Wenn er auf die Einforderung hin nicht zahlen will, so soll der Kassenbeamte ihn vom Zutritt zum Bakcheion ausschliessen dürfen, bis er gezahlt hat. § Wenn einer derer, die Zutritt haben, das Eintrittsgeld dem Priester oder dem Gegenpriester nicht zahlt, so soll er vom Mahl ausgeschlossen werden, bis er gezahlt hat; und es soll die Summe beigetrieben werden, wie der Priester es anordnen wird. § Keiner soll eine Ansprache halten, ohne dass der Priester oder der Gegenpriester es gestattet hat, oder er soll dem Verein zur Zahlung von 30 Drachmen leichter Währung verpflichtet sein. § Der Priester soll die üblichen Leistungen für den Opferraum und die Jahresfeier würdig vollziehen und den Willkommenstrunk für den Opferraum, und zwar einen, geben und die Lobrede auf den Gott halten, welche in löblichem Eifer der abtretende Priester Nikomachos eingeführt hat. § Der Archibakchos soll dem Gott das Opfer darbringen und die Spende am zehnten des Monats Elaphebolion vollziehen. § Wenn das Portionenfest begangen wird, sollen davon nehmen der Priester, der Gegenpriester, der Archibakchos, der Kassierer, der Priester des Bukolos, Dionysos, Kore, Palaimon, Aphrodite, Proteu-

---

Theorie der *προσφωνητικοὶ λόγοι* verfasste auch Menander *Περὶ ἐπιδεικτικῶν* p. 68 ed. Bursian (Abh. der Münchner Akademie der Wiss. 1882). Vgl. die unten anzuführende ‚Ansprache' des Himerios an den Prokonsul Basileios u. A.

[3]) Bei den Orgeonen der grossen Mutter im Peiraieus bestand eine entsprechende Liturgie (vgl. C. Schäfer Jahrb. f. Philol. 1880 S. 423): *διατετέλεκεν δὲ καὶ συνλειτουργῶν ἐν τοῖς ἀγερμοῖς καὶ ταῖς στρώσεσιν ταῖς ἱερήαις.*

[4]) Die Spende erfolgte wohl *ἐπὶ στιβάδι κιττοῦ;* vgl. A. 27.

[5]) Vgl. Ausdrücke wie *Χόες Χύτροι Βῆμα* (Hauptfest der Manichäer) und viele alte und neue Festnamen.

ρυθμος[1] · *τὰ δὲ ὀνό|ματα αὐτῶν συνκληρούσθω | πᾶσι. Ὃς δ' ἂν τῶν Ἰοβάκχων λάχηι κλῆ|ρον ἢ τειμὴν ἢ τάξιν, τιθέτω τοῖς Ἰο- | βάκχοις σπονδὴν ἀξίαν τῆς τάξεως | γάμων, γεννήσεως, Χοῶν, ἐφηβείας, | πολειτείας, ῥαβδοφορίας,*[2] *βουλείας, ἀ|θλοθεσίας, πανελληνος*[3] *γερουσίας, | θεσμοθεσίας, ἀρχῆς ἧς δήποτε οὖν, | συνθυσίας,*[4] *εἰρηναρχίας,*[5] *ἱερονείκου,*[6] *| καὶ εἴ τίς τι ἐπὶ τὸ κρεῖσσον Ἰόβακχος ὢν | τύχοιτο.*[7] *Εὔκοσμος δὲ*[8] *κληρούσθω ἢ καθισ|τάσθω ὑπὸ τοῦ ἱερέως ἐπιφέρων τῶι ἀκοσ|μοῦντι ἢ θορυβοῦντι τὸν θύρσον τοῦ θε|οῦ.*[9] *ὧι δὲ ἂν παρατεθῆι ὁ θύρσος, ἐπικρεί|ναντος τοῦ ἱερέως ἢ τοῦ ἀρχιβάκχου, | ἐξερχέσθω τοῦ ἑστιατορείου. Ἐὰν δὲ ἀ|πειθῆι, αἰρέτωσαν αὐτὸν ἔξω τοῦ πυλῶ|νος οἱ κατασταθησόμενοι ὑπὸ τῶν | ἱερέων ἵπποι*[10] *καὶ ἔστω ὑπεύθυνος | τοῖς περὶ τῶν μαχομένων προσ-*

---

[1]) S. unten.

[2]) *ῥαβδοφόροι* sind wohl die im Theater und bei anderen festlichen Gelegenheiten die Aufsicht führenden *εὔκοσμοι*. Ihr Platz war im Theater die Thymele nach Schol. Aristoph. Frieden V. 733. An die niedere Polizei (Acta Apost. 16, 35) ist hier wegen des Zusatzes *καὶ εἴ τίς τι τύχοιτο* nicht zu denken.

[3]) Wide verbindet *ἀθλοθεσίας πανέλληνος*. Aber *γερουσίας* verlangt eine nähere Bestimmung, und das von Hadrian in Athen eingesetzte Panhellenion, die Vertretung der autonomen oder auch nicht autonomen Städte der römischen Provinz Achaia, ist doch da (Mommsen Römische Geschichte V[2] S. 244 ff. 255. CIG II 3201 wird das Bild der Tochter eines Smyrnäers, welcher *γραμματεὺς Ὀλυμπίων* war, im Olympieion von Sm. aufgestellt; *τῆς τειμῆς προνοοῦσιν οἱ ὑμνῳδοὶ τῆς γερουσίας καὶ ὁ ἀδελφὸς Κλ. Παυλεινιανός*. Vgl. 3160 und Dürr Reisen des Kaisers Hadrian S. 44 ff. Panhellenisch war diese Gerusie nicht: Mommsen S. 326[1], G. Hirschfeld Königsberger Studien I S. 125[1]).

[4]) Von einem Kollegium der *συνθύται*, d. h. Männern, die vom Staate ausgesandt werden, um in einem andern Staate mitzuopfern, hören wir auf der Inschrift von Hermione CIG I 1193. Die Hermionäer antworten den Gesandten von der Nachbarstadt Asine auf deren Anfrage, *διότι ἁ πόλις τῶν Ἑρμιονέων ἀνανεοῦταί τε τὰν συγγένειαν καὶ φιλίαν τὰν ὑπάρχουσαν τᾶι πόλει ποττὰν πόλιν τῶν Ἀσιναίων καὶ ἐπὶ πλεῖον προάξεται, καὶ διότι ἀποδέχεται ἁ πόλις φιλοφρόνως τάν τε θυσίαν, ἂν μέλλει ἄγειν ἁ πόλις τῶν Ἀσιναίων τᾶι Δάματρι τᾶι Χθονίαι, καὶ — — — · καταστᾶσαι δὲ καὶ θεαροδόκον, ὅστις ὑποδέξεται παραγινομένους τοὺς συνθύτας ἐπὶ τὰν θυσίαν τῶν [παρ' ἄμμι?] Χθονείων · ἐπαινέσαι δὲ καὶ τοὺς πρεσβευτὰς ἐπί τε τᾶι ἐνδαμίαι καὶ τᾶι ἀναστροφᾶι, ἆι πεπόηνται ἀξίως ἑκα-*

rhythmos. Ihre Namen sollen allen gemeinsam ausgelost werden. § Wer von den Iobakchen ein Erbteil oder ein Ehrenamt oder einen Posten erhalten hat, soll den Iobakchen einen seiner Stellung entsprechenden Trunk spenden bei Gelegenheit von Hochzeit, Geburt, Einsegnung, Ephebie, Bürgerwerdung, ferner aus Anlass des Eintritts in die Aufsichtsbehörde, in den Rat, in das Kampfgericht, in den panhellenischen Senat, in das Kollegium der Thesmotheten, überhaupt in jedwedes öffentliche Amt, in das Kollegium der Synthytai, in das der Friedensrichter, anlässlich des Sieges in den heiligen Spielen, und wenn aus einem, der Iobakchos ist, irgend etwas Besseres geworden ist. § Ein Ordnungsbeamter soll erlost oder von dem Priester eingesetzt werden, der neben die Nichtanständigen oder Lärmenden den Thyrsos des Gottes hinstellt; neben wen der Thyrsos gestellt worden ist, der soll, falls hinterher der Priester oder der Archibakchos so entscheiden sollte, den Speisesaal verlassen. Ist er unfolgsam, so sollen ihn die von den Priestern zu bestimmenden Personen aus dem Portal schaffen, und er soll in

---

τέρων πολίων. Einen anderen Beleg bei Foucart p. 150. Die attischen Theorien nach Delphi und Delos u. s. w. sind bekannt.

[5]) Die ‚Friedensrichter‘ sind eine spätrömische Einrichtung, die wir aus Inschriften des griechischen Orients kennen.

[6]) *ἱερονείκου* fällt aus der Konstruktion, da es zu dem Maskulinum *ἱερονείκης* gehört. CIG II 2963 c tragen *ἱερεῖς καὶ ἱερονεῖκαι* die heiligen Schmuckgegenstände der Göttin von Ephesos, u. a.

[7]) *τύχοιτο* wohl wie Hymn. orph. XLIV *τιμὰς τευξαμένη παρ' ἀγαυῆς Περσεφονείης* und sonst.

[8]) *εὔκοσμος* ist nicht ein ‚wohlgesinntes Mitglied‘ (Wide S. 265). Bekanntlich wird anderswo das Simplex *κόσμος* (*κοσμητής*) als Beamtenname verwendet. Jener Beamte aber hat an den ‚Ordnern‘ der Epheben und dem *ἐπὶ εὐκοσμίας* des peripatetischen Thiasos seine Parallele (Wilamowitz Philol. Untersuch. IV S. 264).

[9]) ‚Der Thyrsos des Gottes‘ vertritt den Gott. Beispiele bei Deneken De Theoxeniis p. 1. 2[1].

[10]) Die Priester ernennen das Unterpersonal. Etwas Analoges war aus Athen bekannt. Die Orgeonen der grossen Mutter im Peiraieus lassen durch ihre Priesterin, die jährlich wechselt, alljährlich eine *ζάκορος* aus den gewesenen Priesterinnen des Vereins bestimmen; diese soll „der Prie-

τεί|μοις. Ταμίαν δὲ αἱρείσθωσαν οἱ Ἰόβακ|χοι ψήφωι εἰς διετίαν, καὶ παραλαμβα|νέτω πρὸς ἀναγραφὴν τὰ τοῦ Βακχεί|ου πάντα καὶ παραδώσει ὁμοίως τῶι | μετ' αὐτὸν ἐσομένωι ταμίαι · παρεχέτω | δὲ οἴκοθεν[1] *τὸ θερμόλυχνον*[2] *τάς τε ἐ|νάτας καὶ ἀμφιετηρίδα καὶ στιβάδα | καὶ ὅσαι ἔθιμοι τοῦ θεοῦ ἡμέραι καὶ | τὰς ἀπὸ κλήρων ἢ τειμῶν ἢ τάξε|ων ἡμέρας · αἱρείσθω δὲ γραμμα|τέα, ἐὰν βοίληται, τῶι ἰδίωι κινδύνωι · | συνκεχωρήσθω δὲ αὐτῶι ἡ ταμιευ|τικὴ σπονδή, καὶ ἔστω ἀνείσφορος | τὴν διετίαν. Ἐὰν δέ τις τελευτή|σηι Ἰόβακχος, γεινέσθω στέφανος αὐ|τῶι μέχ(ρ)ι ✱ ε΄,*[3] *καὶ τοῖς*

---

sterin zur Hand sein und für den frommen Verlauf der heiligen Handlung sorgen" (Foucart p. 199 sqq., ohne an quasipolizeiliche Funktionen der *ζάκορος* zu denken, die doch auf der p. 197 von ihm mitgeteilten Inschrift erwähnt werden. Auch Aischines war *ζάκορος* des Sabazios, als Gehilfe seiner Mutter [Demosthenes De Cor. 259, wo *καὶ καθαίρων* zu streichen]). ‚Dienende' Personen sind diese *ἵπποι* nicht gewesen, wie Wide will, so wenig wie die ‚Silene' auf der pergamenischen Inschrift Hermes VII S. 39, welche dort zwischen *ὑμνοδιδάσκαλοι* und dem *χορηγός* erscheinen (C. Curtius nennt sie fälschlich *Σειλήνιοι* und denkt, wie es scheint, an ‚sakrale Beamten des Silen', der in Pergamon sein Grab hatte [Paus. VI 24, 8] S. 41; allein Schoell stellt aus einer bessern Abschrift *Σειληνοί* her Satura Sauppio obl. p. 177). Mit den Silenen sind die Gäule der Iobakchen m. E. identisch. Die Silene haben ja nach der attischen Auffassung ihr Tierisches vom Gaule und verdienen also trotz ihrer Doppelgestalt mit demselben Rechte die Bezeichnung ‚Gäule', wie etwa der doppelgestaltige Kekrops in Kallimachos' Hekale den Namen ‚Schlange' führt, wie Kentauren und Satyrn und Silene auch wohl einfach als ‚Tiere' (*θῆρες*) bezeichnet zu werden pflegen. *Ἵππος Ἱππαῖος* sind Satyrnamen auf Vasen. *Ἵππα*, die in den orphischen Gedichten als *λικνοφόρος* dargestellte Amme des Dionysos vom Tmolos (Fr. 207. Hymn. XLVIII. IL), gehört durchaus in diesen Vorstellungskreis, ebenso wie jenes alte Vasenbild, welches, wie zur bildlichen Erläuterung dieser männlichen und weiblichen ‚Gäule', zwei Satyrn und zwei Mainaden vor den Wagen des Dionysos gespannt zeigt (Gerhard Antike Bildwerke Taf. XVII; Daremberg und Saglio Dict. I p. 606. Aischylos in den *Διονύσου τροφοί* Fr. 50 kennt Männer der Pflegerinnen des Dionysos; es werden Silene gewesen sein, wie Welcker Aischyl. Tril. S. 321 vermutet. Münzen von Maroneia führen Ross und Weinrebe). Der Schiffskarren des Dionysos wird von Satyrn, bezw. Silenen, gezogen (auf der attischen Vase bei F. Dümmler Rhein. Mus. XLIII S. 355; die litterarhistorische Bedeutung solcher Gäule behandelt gut Poppelreuter De com. att. primordiis (Berlin 1893) p. 5 sqq.) — Zwei Silene, der eine

die für die Streitsucher festgestellte Busse verfallen. § Einen Kassierer sollen die Iobakchen mittelst geheimer Abstimmung auf zwei Jahre erwählen, und er soll zum Buchen alles dem Bakcheion Gehörige erhalten und dies ebenso dem nach ihm kommenden Kassierer übergeben. Er soll Brennöl an den Festen des Neunten, am Jahres- und Opferfest und an allen Tagen des Gottes, welche regelmässig sind, und bei denjenigen Festlichkeiten, welche infolge von Erbschaften oder der Erlangung von Ehrenämtern oder Anstellungen gefeiert werden, aus eigenen Mitteln liefern. Er soll den Schriftführer, wenn er will, auf seine eigene Gefahr ernennen. Es soll ihm der Kassierertrunk zugebilligt sein, und von der Steuer soll er die beiden Jahre befreit sein. § Wenn einer als Iobakchos stirbt, soll ihm ein Kranz bis zu 5 Denaren zu-

---

als ῥαβδοφόρος (so heissen auf der Mysterieninschrift von Andania und sonst die Polizeiorgane), der andre als Trompeter, gehen in der grossen dionysischen Prozession in Alexandrien (Kallixenos bei Athen. V p. 196 F); darum stehen aber die pergamenischen Bukoloi noch nicht ‚unter Silenen, je neun unter einen' (Reitzenstein Epigramm und Skolion S. 218[1]. Vgl Plato De legg. VII p. 815 C, Strabo X p. 468, 10). Übrigens findet sich, wohl vermittelst Übertragung, Name und Amt der ἵπποι auch in andern als dionysischen Vereinen. Die Orgeonen des Peiraieus haben, wie E. Preuner mir aus CIA III 1, 1280a (± 200 n. Chr.) nachweist, neben Priester πατὴρ ὀργεωνικῆς συνόδου ἐπιθέτης einen ἵππος. Die Vereinsgötter sind hier orientalische. (Die Erscheinungsformen des Totemismus gehören nicht her; vgl. Oldenberg Religion der Veden S. 86 ff.).

¹) οἴκοθεν ‚aus eigenen Mitteln' auf Inschriften der Kaiserzeit: Dittenberger Hermes XX S. 27 f.

²) τὸ θερμόλυχνον ist meines Wissens neu. Auf der unten angezogenen lateinischen Vereinsinschrift CIL XIV 2112 liest man von einer dem quinquennalis obliegenden Salböllieferung (andere Beispiele bei Mommsen De coll. et sod. p. 112[14]), die mit unter den Begriff der Gymnasiarchie fällt. Mit Brennöl salbte sich das arme Volk (Blümner Technologie und Terminologie der Gewerbe und Künste I S. 350). Hier ist Lampenöl zur Beleuchtung gemeint. So verordnet der Sklave Xanthos für seinen Verein (Foucart p. 221 Z. 10. 23) die Lieferung von ἔλαιον ἐπὶ βωμὸν καὶ λύχνον καὶ σχίζας.

³) Epigramm 153 Kaib. (aus Athen): στέμμα δέ μοι πλέξαντο Διωνύσου θιασῶται κτλ.

ἐπιταφήσασι τι|θέσθω οἶνου κεράμιον ἕν, ὁ δὲ μὴ | ἐπιταφήσας εἰργέσθω τοῦ οἶνου.[1])

kommen, und denen, welche beim Begräbnis gewesen sind, soll ein Becher Weins gestellt werden; wer beim Begräbnis aber nicht gewesen ist, soll vom Weine ausgeschlossen werden.

[1]) Das ist alte Vereinssitte. Varro Sat. menipp. Fr. 303 (aus den Meleagri): funus exequiati laute ad sepulcrum antiquo more silicernium confecimus [id est περίδειπνον]. A quo pransi discedentes dicimus alius alii ‚vale'. Über die Thiasotenvorschrift μηδὲν περίεργον περὶ τὴν ταφὴν ποιεῖν Wilamowitz (Philol. Unters. IV S. 267).

Das Praeskript unterrichtet über den Gang der Verhandlungen, welche zu der Wiedereinführung jener älteren Statuten des Iobakchenvereins geführt hatten. Wir lernen vor allen Dingen diejenige Persönlichkeit kennen, die die ganze Statutenerneuerung, in gewissem Sinne die Kulterneuerung, energisch betrieben, wohl auch angeregt hat: Claudius Herodes. Seine Familie ist uns nicht mehr unbekannt. Sie verdient und erfordert eine kurze Charakterisierung um so mehr, als der erste Herausgeber der neuen Inschrift dieser Beziehung nachzugehen unterlassen hat; erst so wird auch manche Einzelheit in dem Denkmal klar.

Seit dem traurigen, aber wohlverdienten Ausgang der letzten nationalen Erhebung unter dem tollen Aristion war die Stadt Athen ruiniert: damals begann die kläglichste Zeit der athenischen Geschichte. Was in den nächsten Generationen nach Sulla für Athen geschah, das brachte die Freigebigkeit der Männer zu stande, welche diese dennoch einzige Bildungsstätte von auswärts herbeizog (Pomponius Atticus, Cn. Pompeius u. a.), vereinzelt auch der Einheimischen. Wir besitzen aus augusteischer Zeit einen Ratsbeschluss, welcher Neubauten am athenischen Asklepieion, einem öffent-

lichen Heiligtum, zum Gegenstande hat.[20]) Der Athener Diokles, durch das Los bestimmt, das Priestertum des Asklepios und der Hygieia auf ein Jahr zu verwalten, hatte dem Rate als der sakralen Aufsichtsbehörde mitgeteilt, dass die Thüren am Eingang des mehrere Anlagen umfassenden Heiligtums, ebenso ein Dach und der Tempel mit dem alten Kultbilde des Götterpaares völlig defekt wären, und um die Genehmigung nachgesucht, die notwendigen Erneuerungsarbeiten auf eigene Kosten vornehmen zu lassen. Der Rat erteilt die Erlaubnis und gestattet dem Antragsteller nach vollbrachter Arbeit Weihinschriften mit seinem Namen anzubringen. Aus derselben Zeit ungefähr stammt eine andere, ebenfalls auf Renovierungsarbeiten im Asklepiosbezirk Bezug nehmende Inschrift, welche sich der jene Arbeiten ausführende Privatmann mit Einwilligung der Behörde gesetzt hat.[21]) Die opferwillige Beteiligung der athenischen Bürgerschaft an der Linderung der öffentlichen Armut ist also vereinzelt und im Kleinen nachweisbar, alles Wesentliche blieb den Fremden vorbehalten. Den Römern nun war der Kultus des Athenertums allmählich Modesache geworden. Kaiser Hadrian bekleidete sogar das attische Archontat und war in die Mysterien von Eleusis eingeweiht. Dem modernen und vielmehr noch dem antiken Besucher Athens fallen und fielen seit dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert eine Reihe öffentlicher Luxusbauten auf, welche der Munifizenz des Kaisers verdankt wurden. Die Beendigung des Riesentempels am Südostabhang der Burg, des Olympieions, das Hadriansthor und anderes von grosser Pracht machte sich damals und macht sich heute neben den klassischen Resten mit unangenehmer Gespreiztheit breit; es ist, als sollte, was an innerlichem Gehalte etwa verloren gegangen, durch kolossale Massenhaftigkeit ersetzt werden. Die hadrianische Art, dem athenischen Namen zu huldigen, würde unter den geschilderten,

[20]) Mitteilungen II S. 174.

[21]) Mitteilungen a. a. O.

allmählich normal gewordenen Verhältnissen Athens Nachfolge dort kaum in beschränktestem Masse haben finden können. Aber inzwischen war ein ungewöhnliches Ereignis eingetreten. Es hatte sich nämlich schon um die Regierungszeit Nervas begeben, dass ein athenischer Bürgersmann Claudius Atticus Herodes auf seinem städtischen Grundstücke am Tempel des Dionysos Eleuthereus einen märchenhaft reichen Schatz entdeckte, der während eines der in Attika geführten Kriege dort vergraben sein mochte. An der Thatsache lässt sich nicht zweifeln; ist doch mancher Topf, mit Münzen gefüllt, in Athen noch jüngst aus seinem Versteck hervorgezogen![22]) Der Schatz des Herodes war aber so ge-

[22]) Ein historisch bedeutsam gewordener Dipylonfund aus der Zeit der sullanischen Belagerung: R. Weil Mitteilungen VI S. 324 ff. Auf das Geldvergraben während des archidamischen Krieges weist Aristophanes Vögel V. 600 ff. (J. Wackernagel Kleine Schriften III S. 193). Auf Platons Gesetze XI p. 913 B und andre Belege macht eine der gelehrten Anmerkungen des unerschöpflichen ‚Aglaophamus' aufmerksam (I p. 632). Es gibt aber noch viel mehr. Hypereides hielt gegen Apellaios eine Rede *Περὶ τοῦ θησαυροῦ* (II p. 277 Sauppe). Wie gern redet die neuere Komödie von vergrabenen und wieder entdeckten Schätzen; treibendes Motiv ist ein glücklicher Fund dieser Art in den plautinischen Nachbildungen ‚Trinummus' und ‚Aulularia'. Vgl. Menander Fr. 128 (aus dem ‚Dyskolos') *πλοῦτος ἀφανής, ὃν σὺ κατορύξας ἔχεις.* *γάζης κεχορεσμένος* (aus einem unbekannten Gedicht Hesych s. v. [= Fr. an. 152 Schn.]) wird schwerlich von Kriegsbeute zu verstehen sein, wie Schneider erklärt, eher von einem Schatze, den jemand findet oder auch besitzt. Varro Sat. menipp. Fr. 255 B: quod dum administrant, in scrobe fodiendo inveniunt arcam. Noch Plutarch erzählt in seiner Schrift ‚Vom Aufhören der Orakel', wie die Frage nach Schätzen zu seiner Zeit, welche mit der des älteren Herodes zusammenfällt, bei Orakelbesuchern ganz geläufig war (vgl. auch *Περὶ φιλοπλουτίας* 3); und vergrabenen Reichtum wittert der Volksredner von Karystos bei dem euböischen Jäger (Dio VII 48). Bei Lukian Cataplus 8 bittet der Tyrann Megapenthes die Todesmoira, ihm noch einen Tag zu lassen, damit er seinem Weibe sagen könne, ‚wo er den grossen Schatz verborgen habe'. (Das Motiv des Schatzvergrabens kehrt bei Lukian auch Navig. 20 ff. wieder). Basilius Homil. in divites 3 (Migne XXXI p. 285) *ἐπειδὰν δὲ εἰς μυρία διασπώμενος ὁ πλοῦτος ἔτι περιττεύῃ, κατὰ γῆς ὠθεῖται καὶ ἐν ἀπορρήτοις φυλάττεται· ἄδηλον γὰρ τὸ μέλλον, μή που τινὲς ἀδόκητοι ἡμᾶς καταλάβωσι χρεῖαι . . . . μανία δεινή, ἕως μὲν ἐν μετάλλοις ἦν ὁ χρυσός, ἀνερευνᾶν τὴν γῆν, ὅτε δὲ φανερὸς ἐγένετο, πάλιν*

waltig, dass der Finder unruhig wurde. Auf seine Anfrage wurde ihm der kaiserliche Bescheid, er solle den Schatz zu beliebiger Verwendung für sich behalten.[23]) Er kaufte also Grundbesitz in Attika, welcher bei der dort herrschenden Armut stark entwertet war; und als Grossgrundbesitzer mit fürstlichem Vermögen greift der reichste Mann Attikas fortan in das stille Leben der Stadt geräuschvoll ein, nach ihm sein Sohn und vielleicht auch spätere Nachkommen. Herodes und seine Familie haben es dem Kaiser Hadrian nachthun können, in Athen wie auf dem Lande. Luxusbauten, wie die Auslegung des panathenaeischen Stadiums mit Marmorplatten, das sogenannte Odeion des Herodes Atticus und anderes verkünden den Glanz der Familie noch heute. Wie Hadrian die Belebung des religiösen Lebens durch Neustiftung oder Erneuerung von Kulten und Festen, z. B. in der Anlage des Olympieions, anstrebte, so die Familie des Herodes. Im Inneren Attikas, im Dorfe Myrrhinus, drohte der Athenatempel einzustürzen: der ältere Herodes liess ihn neu aufrichten.[24]) Durch ihn wurden die Panathenaeen in alter Pracht erneut. Wirkliche Hekatomben erlebten die Athener damals wohl nur noch ausnahmsweise: durch Herodes wurde das Hundertopfer für dieses Fest neu eingeführt. Die bei feierlichen Gelegenheiten paradierenden Epheben versah der zweite Herodes, zunächst für die Eleusinien, mit neuen Uniformen, weissen statt der bisherigen schwarzen;[25]) und noch manche Einzelheit wird uns in der erhaltenen Lebensbeschreibung des Sophisten bei Philostratos berichtet. Dieser zweite Herodes, ein nicht sympathischer, aber litterarisch merkwürdiger Mann, ward durch die kaiserliche Gnade Pro-

---

ἐν τῇι γῇι αὐτὸν ἀφανίζειν (Norden). Die Rationalisten unter den Mythendeutern haben sich dies Motiv denn auch nicht entgehen lassen: König Midas findet einen unermesslichen Schatz bei Konon Narr. 1; daher sein Reichtum.

[23]) Philostratos Vitae Soph. II 2 p. 56.

[24]) CIA III 1, 69.

[25]) Philostratos Vitae Soph. II 2 p. 59, CIA III 1, 1132 (siehe A. 35).

fessor der Rhetorik in Athen. Unter den Vorschriften, wie man sich am öffentlichen Leben beteiligen solle, führt Plutarch, diese erfreulichste litterarische Erscheinung jener niedergehenden Zeit, auch die folgende Weisung auf: „Der Beamte oder der Reiche solle Spenden und Geschenke, die er dem Volke zu machen wünsche, an die religiösen Feste anknüpfen; denn die Menge werde in ihrem religiösem Glauben bestärkt werden, wenn sie sähe, dass auch die Vornehmen auf die Götterverehrung etwas gäben und dafür sogar etwas aufwendeten.“ Nach diesem Grundsatze, der keineswegs auf Heuchelei beruht, hat die Familie der Herodes, wie der Kaiser Hadrian, redlich gehandelt.[26])

Der Biograph des zweiten Herodes berichtet von dessen Vater noch einen Zug, welcher zu dem Praeskript der Iobakcheninschrift zurückführt:[27]) „So oft das Fest des Dionysos Eleuthereus herangekommen war und das Sitzbild des Dionysos aus seinem Tempel am Südabhang der Burg nach dem Heiligtum des Gottes in der Akademie überführt wurde, bewirtete er auf dem Markte Bürger wie Fremde, wobei sie auf einer Streu von Epheuzweigen lagen“ (wohl wegen ihrer kathartischen Kraft.[28]) Philostratos meint zweifellos das Fest am zehnten Elaphebolion, da nur an diesem die Überführung der Dionysosstatue in jenen Vorort stattfand. Am

---

[26]) Die von dem Sophisten Herodes nach Olympia zwischen den Jahren 147—150 gestiftete Exedra enthielt die Standbilder des kaiserlichen Hauses. Dazu fügten die Eleer aus Dankbarkeit die Statuen des Herodes und seiner Angehörigen. So ist das gleiche Streben der kaiserlichen Familie und der Familie des Herodes eigentümlich auch hier bezeugt. Vgl. W. Dittenberger De Herodis Attici titulis olympicis (Halle 1893) p. IV sqq.

[27]) Philostratos a. a. O. Auf dem Markte fanden derartige Bewirtungen des Volkes statt (CIA III 1, 380). *κισσοφόροις ἐν θαλίαις* erfolgen die dionysischen Festgelage nach Euripides Bakchen V. 384.

[28]) Vgl. Diels Sib. Bl. S. 48. 120 ff. Zum Zwecke der Entsühnung sass oder lag man auf gewissen Stoffen, z. B. dem *Διὸς κώιδιον* (Hesych s. v.); vgl. die Marmorvase Bull. della commissione municipale 1879 Taf. I.

zehnten Elaphebolion aber feierte auch unser Iobakchenverein, eben der grossen Dionysien wegen, eine Art Begleitfest (Z. 119), und an diesem hatte der Archibakchos statutarisch die Verpflichtung den Iobakchen Wein zu spenden.[29]) Hier vollzog sich im Kleinen innerhalb eines geschlossenen Vereins desselben Gottes das Gleiche, was im Grossen für die heimische Bevölkerung wie für die Fremden der reiche Schatzfinder Claudius Herodes alljährlich an den grossen Dionysien zu leisten pflegte. Es ist ein neckischer Zufall, dass der Name des neuen Iobakchenpriesters gleichfalls Claudius Herodes ist. Oder sollte es kein Zufall sein? Zwar der erste Herodes, der Schatzfinder, ist unmöglich der auf der Inschrift Gemeinte, weil die Inschrift mindestens einen Kaiser aus dem Hause der Aurelier bereits kennt und somit vor dem letzten Drittel des zweiten Jahrhunderts nicht abgefasst sein kann; aber ein Nachkomme von ihm muss es sein, und wir werden wohl auch noch bestimmen können, welcher aus den späteren Sprossen der Familie. Zunächst denken wir an den zweiten Herodes, den Sophisten, den Konsul vom Jahre 143, Zeitgenossen und Günstling des Kaisers Marcus Aurelius Antoninus. Dass in der Inschrift neben dem Priester Claudius Herodes noch der Gegenpriester Aurelius Nikomachos, der zudem bereits 40 Jahre im Dienste des Iobakchenvereins gestanden, verbleibt, werden wir nicht dagegen geltend machen. Den Gentilnamen der Aurelier hat dieser Nikomachos allerdings vor dem Regierungsantritt des ersten Kaisers aus dem Hause der Aurelier im Jahre 161 nicht führen können; aber wer sagt uns, dass Nikomachos dies Zeichen empfangener Zivität von Anfang an besessen und nicht etwa (was an sich doch denkbar ist) erst später, in höherem Lebensalter, erhalten hat? Nur wenn noch ein

[29]) Wide S. 280. — Dass der Archibakchos zu den priesterlichen Beamten des Thiasos zählte, hat Wide S. 271 aus Z. 17 *καὶ ἐμοὶ καὶ τοῖς συνιερεῦσί μου* vermutet. Man wird noch an den ‚Bukolikos‘ denken müssen. S. 66.

anderer Claudius Herodes aus späterer Zeit nachweislich sein sollte, würde diese leichteste Lösung des Problems ernstlich in Frage gestellt werden dürfen.[30]) Nun kennen wir freilich einen Sohn des Sophisten mit dem Namen L. Claudius Vibullius Regillus Herodes; allein dieser starb noch als Kind. Auf einen andern Claudius Herodes, der im Jahre 209 n. Chr. auf einer Ephebeninschrift als Leiter des Antinoosfestes und zugleich als Ephebe auftritt, machte der Herausgeber unseres Denkmals aufmerksam.[31]) Es ist über diesen Epheben nichts weiter überliefert, aber die Vermutung lässt sich nicht widerlegen, dass er zu der bekannten Familie der Claudii Herodes gehörte, als ein Enkel etwa des Sophisten und nach ihm benannt. Dieser hatte nämlich, wir wissen das wiederum aus Inschriften,[32]) einen Sohn M. Atilius Atticus Bradua Regillus hinterlassen, welcher den Tod des Vaters (± 176) nicht nur überlebte, sondern noch im Jahre 192 athenischer Archont war; er hätte seit dem Jahre 190 einen Sohn wohl haben können, welcher dann im Jahre 209 etwa Ephebe gewesen wäre. Mag man zunächst noch im Zweifel darüber sein, ob wir in dem Claudius Herodes, dem Iobakchenpriester, den Sophisten oder den auf der Inschrift vom Jahre 209 bezeugten sehen sollen: die Zugehörigkeit des fraglichen Priesters zu der berühmten Familie scheint mir von vornherein und auf alle Fälle gesichert. Wodurch? Nicht durch den Namen allein. Aurelius Nikomachos tritt sein Priesteramt dem „höchst trefflichen“ Claudius Herodes freiwillig ab, nicht weil er seiner Jahre wegen die Bürde des Amtes nicht weiter tragen wollte und konnte (er lässt sich ja, obwohl

[30]) Wide denkt S. 266 lieber an eine unter Caracalla verliehene Zivität; ohne genügenden Grund, da wir wissen, wie stark Kaiser Marcus für die Athener, ihre Stadt und ihre Religion interessiert war: Philostratos Vitae Soph. II 2, 12. Er war auch dem Sophisten Herodes sehr wohlgesinnt, wie wir dort aus seinen eigenen Briefen erfahren.

[31]) S. 266 f. CIA III 1, 1169 p. 387 *ἀγωνοθέται· Ἀντινοείων Κλ(αύδιος) Ἡρώδης, Ἀδριανείων Ἀμφίας κτλ.* und weiter unten derselbe unter den Epheben der Phyle Pandionis: *Πανδιονίδος· Κλ(αύδιος) Ἡρώδης κτλ.*

[32]) Dittenberger p. XIII.

schon 40 Jahre im Amt, sofort wieder zum Gegenpriester ernennen[33]), sondern „zur Zierde und zum Ruhme des Vereins“ (*εἰς κόσμον καὶ δόξαν τοῦ Βακχείου*). Nehmen wir nun an, dass der neue Priester eben ein Mitglied des reichen und so freigebigen Hauses war, so haben wir die allerschönste Begründung des an sich so ungewöhnlichen und als ungewöhnlich auch von den Iobakchen empfundenen und bezeichneten Vorganges innerhalb des Thiasos, welcher die Neuordnung der Dinge einleitete.[34]) In diesem Sinne wird der freudigen Erwartung für die Zukunft am Ende des Präskripts lauter Ausdruck gegeben: „Jetzt sind wir glücklich, jetzt die ersten aller Bakchosvereine.“ Nicht mindere Zuversicht der Iobakchen verrät das ehrende Wort „dem höchsttrefflichen Claudius Herodes“ und der Segenswunsch „viele Jahre für den höchsttrefflichen Priester Herodes;“ der Mann hatte sich eben bereits in glänzender Weise bewährt, gleichviel in welchen Stellungen, ob innerhalb des Thiasos oder sonst. Das spricht doch für den Sophisten entschieden, von dem wir aus den Inschriften und aus Philostratos' Biographie viel derartiges wissen, gar nicht für den ganz unbekannt gebliebenen Epheben. Irre ich nicht, so gibt aber eine Ephebeninschrift aus den Jahren 166—168 n. Chr., welche von dem Sophisten Herodes das gleiche ehrende Beiwort

[33]) Wide hat diese Thatsache verkannt S. 262. 271. Der vor *ἀνθιερεύς* Z. 8 fehlende Artikel beweist sie. — Wie Nikomachos, so trat Mnasistratos das ihm, bezw. seinem Geschlechte, zustehende Priesteramt in Andania freiwillig ab, und zwar an den Staat; er behielt sich aber Rechte vor auf Lebenszeit. Ein Grund zu seinem Schritte wird nicht angegeben. Alter und Kinderlosigkeit waren der Anlass nicht. Sauppe denkt an ‚eine Aufforderung oder Wunsch‘ der Stadt. Die Römer begünstigten derartige Institutionen. Sie werden hinter der Mysterienreform von Andania irgendwie stehn.

[34]) In dem Briefe des Kaisers Marcus an den Sophisten Herodes (Philostratos II 2, 12: *εἰ δέ τι λελύπηκά σε ἢ λυπῶ, ἀπαίτησον παρ' ἐμοῦ δίκας ἐν τῶι ἱερῶι τῆς ἐν ἄστει Ἀθηνᾶς ἐν μυστηρίοις· ηὐξάμην γάρ, ὁπότε ὁ πόλεμος μάλιστα ἐφλέγμαινε, καὶ μυηθῆναι. εἴη δὲ καὶ σοῦ μυσταγωγοῦντος*) handelt es sich um die eleusinischen und die kleinen Mysterien zusammen (Plutarch Demetr. 20).

(*ὁ κράτιστος*) gebraucht, verglichen mit dem Präskript des Iobakchensteines, den Ausschlag.[35]) Es wird mir schwer,

---

[35]) CIA III 1, 1132 *Ἀγαθῆι τύχηι. Ἐπὶ νίκηι τῶν θειοτάτων Αὐτο-|κρατόρων Μ. Αὐρηλίου καὶ Λ. Βήρου] Σεβαστῶν Ἀρμενιακῶν Παρθ[ικῶν μεγίστων, ἐπὶ ἄρχοντος Σέξτου] Φαλ[η]ρέως, ὁ κοσμητὴς τῶν ἐφή[βων Λ. Ἐρέννιος Κορνήλιος ὁ καὶ] Ἀττικὸς Ἀζηνιεὺς ἀνέγραψεν τοὺς ὑπ' αὐτῶι ἐφηβεύσαντας, τοὺς] πρώτους λευκοφορήσαντας διὰ τ[ῆς . . . . . . εὐεργεσίας] τοῦ κρατίστου ἀρχιερέως Τιβ. Κλ. Ἡρώ[δου Μαραθωνίου· ἠρώτη]σεν ὁ πρόεδρος „ὅτωι δοκεῖ λευκο[φορῆσαι τοὺς ἐφήβους τῆς] ἡμέρας, ἐν ἧι πρὸς τὴν Ἐλευσῖνα ἡ σ[τρατιὰ πορεύεται· ὅτωι δὲ] μή.“ οὐδεὶς ἐπῆρεν. Ἡρώδης εἶπεν „ὦ [ἔφηβοι, ἐμοῦ παρόντος χλαμύ]δων λευκῶν οὐκ ἀπορήσετε“.* Die Epheben dankten dem Herodes die Auszeichnung: ihm zu Ehren feierten sie in Eleusis Kampfspiele. Lolling *Ἐφημ. ἀρχ.* 1893 p. 71. 83 veröffentlicht und bespricht ein Ephebenverzeichnis, in dem unter der Rubrik *ταξίαρχοι τοῦ περὶ ἀλκῆς* verzeichnet stehen *Λεύκιος Κυδαθηναιεὺς καὶ Ἡρακῶν . . . . σιος.* Dann folgen die Worte *οἱ τὸν ἐπὶ Κλαυδίωι Ἡρώδηι πρῶτον ἀχθέντα ἐν Ἐλευσῖνι ἀγῶνα τοὺς παρευτάκτους νικήσαντες, πάλιν Εἰρηναῖος Φαληρεύς, παγκράτιον Ζωΐλος Φαληρεύς.* Lolling identifiziert diesen Herodes mit Recht mit dem Sophisten und setzt die Inschrift mit guten Gründen in die Zeit ± 167 n. Chr. Er irrt aber in der Erklärung der Worte *ἐπὶ Κλαυδίωι Ἡρώδηι*, welche nicht ‚in Gegenwart‘ (das erforderte den Genetiv), sondern ‚wegen‘ ‚zu Ehren‘ bedeuten. Die Organisation der Epheben hat mit der der Thiasoi mancherlei Berührung. Ein Agon dieser Art ist bei ihnen so wenig wunderbar, als auf der ganz neuerdings gefundenen Inschrift aus der Gegend von Magnesia a/M (Bulletin de corr. hell. 1894 p. 14: . . . *ὁ ἀρχιμύστης* (Name fehlt) *σὺν καὶ Ἑρμέρωι Τηλεπόρου διεσημειώσαντο πρὸς τὸ τοὺς μύστας μὴ ἀγνοεῖν τοὺς καταλιπόντας ἀεὶ εἰς μνήμην χρήματα, ὥστε τῶι Ληνεῶνι μηνὶ τὰ εἰθισμένα αὐτοῖς προσφέρεσθαι ὑπὸ τῶν μυστῶν ἐξ ὧν κατέλιπον τῶι ἱερῶι τῶν ἐν Κλίδωνι, μηνύοντες πόσον ἕκαστος αὐτῶν κατέλιπεν* (folgen die Namen). Diese Wohlthäter werden heroische Ehren empfangen haben, wie wir das auf dem theräischen Testament der Epikteta u. s. lesen. — Die weissen Uniformen der Epheben an den Eleusinien waren übrigens nicht neu. Ich verdanke Norden den Hinweis auf das stark verdorbene Varrofragment 462 aus dem ‚Sesculixes‘: ubi nitidi ephebi veste pulla candidi modeste amictus pascunt pectore. Was in den dunkeln Worten stecken muss, zeigt die Herodesinschrift. Die blanken Uniformen der Epheben waren dunkel, bei Gelegenheit der Eleusinien weiss — schon zu Varros, nicht erst zu Herodes' Zeiten? Herodes scheint selbst in dieser Äusserlichkeit einen früheren, wohl wegen der Kosten aufgegebenen Zustand nur zurückgeführt zu haben. Weisse Kleidung der Eingeweihten während der Mysterien in Andania: Dittenberger Sylloge p. 569 Z. 17. Von Trauer ist nicht die Rede, wie Bücheler will. Varro beschrieb wohl die Ephebenparade an den Mysterien. ‚modeste‘ (*σωφρόνως*) macht sich gut, da sich die Epheben als Korporation

den „Oberpriester Tiberius Claudius Herodes“ der Ephebeninschrift, den Sophisten, mit dem „höchsttrefflichen Priester Claudius Herodes“ der Iobakchen nicht zu identifizieren, obwohl es sich dort um ein staatliches Oberpriesteramt und um die eleusinischen Mysterien handelt. Aber die Häufung der sakralen Ämter, staatlicher und privater, fällt, zumal in der Kaiserzeit, nicht mehr auf, bei Herodes um so weniger, als der Kult der eleusinischen Göttinnen ihm auch Familienkult war; denn er stammte aus dem Geschlechte der eleusinischen Keryken. Ist richtig von mir kombiniert, so fällt die Iobakcheninschrift in Herodes' letztes Jahrzehnt: er starb etwa 176 n. Chr.[36])

„Jetzt sind wir die ersten aller bakchischen Vereine“ (Z. 25).[37]) ‚Bakcheion‘ war der offizielleName dieses Thiasos. Aus jenem Zuruf muss notwendig entnommen werden, dass

öffentlich unter ihren *σωφρονισταί* und *ὑποσωφρονισταί* (*κατὰ συστρέμματα*) zu zeigen pflegten. Dittenberger De ephebis p. 44 sq. Aber die Verbesserung der Varrostelle steht noch aus.

[36]) Fülles De Tiberii Claudii Attici Herodis vita p. 26. Bulle a. a. O. lässt Herodes noch in die ‚knidischen Demetermysterien‘ des Triopions wegen eingeweiht sein; das ist unsicher und unnötig. Sicher nur, dass Herodes seine Jenseitshoffnungen auf dem der Regilla gewidmeten Grabgedicht stark betonen liess (Kaibel 1046):

αὐτὴ δὲ μεθ' ἡρώινησι νένασται
ἐν μακάρων νήσοισιν, ἵνα Κρόνος ἐμβασιλεύει·
τοῦτο γὰρ ἀντ' ἀγαθοῖο νόου εἴληχεν ἄποινον,
ὥς οἱ Ζεὺς ᾤκτειρεν ὀδυρόμενον παρακοίτην
γήραι ἐν ἀζαλέωι χήρηι περικείμενον εὐνῆι . . .
Ζεὺς μὲν ἐς Ὠκεανὸν θαλερὸν ἔστειλε γυναῖκα
αὔρῃσι Ζεφύροιο κομιζέμεν Ἠλυσίῃσιν . . .
ψυχὴ δὲ σκῆπτρον Ῥαδαμάνθυος ἀμφιπολεύει . . .
οὐδέ μιν ἡρωίνῃσι παλαιῇσιν μεδέουσα
Καίσαρος ἰφθίμοιο παρόψεται ὄμπνια μήτηρ
ἐς χορὸν ἐρχομένην προτεράων ἡμιθεάων,
ἣ λάχεν Ἠλυσίῃσι χοροστασίῃσιν ἀνάσσειν,
αὐτή τ' Ἀλκμήνη τε μάκαιρά τε Καδμεϊώνη.

Vgl. Kap. IV.

[37]) Von *Βακχεῖα* ist in den Worten *νῦν πρῶτοι πάντων τῶν Βακχείων* die Rede, nicht etwa von *Βάκχειοι*, welche es in der Inschrift nicht gibt.

die athenischen Iobakchen noch andere ‚Bakcheia‘ neben sich hatten. Ausserhalb Attikas sind wir über so benannte Thiasoi gut orientiert. Wir hören, frühestens aber aus hadrianischer Zeit,[38]) von ‚dem alten Bakcheion‘ in Megara, es gab dort also noch mindestens ein zweites später gestiftetes Bakcheion. Mehrere Bakcheia bestanden auf Rhodos,[39]) ein

---

[38]) IGS I 107 *ἀγαθῆι τύχηι. ψηφίσματι βουλῆς. Φλαβίαν Λαΐδα Τίτου Φλαβίου Μαξίμου γυναῖκα, θυγατέρα δὲ Γαΐου Κουρτίου Πρόκλου* (vgl. 106), *καὶ Φλαβίαν Ἀπολλωνίαν, θυγατέρα Μαξίμου καὶ Λαΐδος, τὸ παλαιὸν Βακχεῖον εὐνοίας χάριν. ἐπ' ἀρχιερέως* (des öffentlichen von Megara) *Ζωσίμου τοῦ Νυμφαίου.* Welcker (Griech. Götterl. III S. 151) dachte irrig an ein ‚bakchisches Fest‘.

[39]) Die Belegstelle, ein Abschnitt aus der bekannten rhodischen Inschrift CIG II 2525b, ist sogar von Foucart Les associations religieuses chez les Grecs p. 111 (227) missverstanden worden. Er bemerkt zu dem Satze Z. 40—51 *ἀρχερανιστὰς Ἁλιαστᾶν καὶ Ἁλιαδᾶν Διονυσόδωρος Ἀλεξανδρεὺς εὐεργέτας, ἐπαινεθεὶς καὶ στεφανωθεὶς ὑπὸ τοῦ κοινοῦ τοῦ Διονυσιαστᾶν ἐπ' ἀρετᾶι χρυσέωι στεφάνωι, καὶ τιμαθεὶς εὐεργεσίαι καὶ ἀτελείαι πάντων καὶ στεφανωθεὶς ὑπὸ τῶν συνερανιστᾶν τῶν εὐεργετηθέντων ὑπ' αὐτοῦ χρυσέοις στεφάνοις δυσὶ ἐν τᾶι τῶν Βακχείων ὑποδοχᾶι κατὰ τριετηρίδα, ἀνέθηκε τριετηρίσι καὶ τῶι κοινῶι,* ihm scheine der Sinn der fraglichen Worte la reception des restes de Bacchus ‚seines von den Titanen zerstückelten Leibes‘ und eine Entlehnung ‚aus kretischem Kulte‘ darum wahrscheinlich zu sein, weil das kretische trieterische Dionysosfest nach Firmicus VI 5 jene Zeremonie enthielt. Allein *τὰ Βακχεῖα* sind, so gebraucht, nie und nimmer die Reste des Bakchos, sondern ‚die bakchischen Vereine‘, die *συνερανισταὶ τῶν εὐεργετηθέντων*, d. h. des einen Kollegiums der ‚Dionysiastai‘; es gab einen Tag, eben das alle drei Jahre wiederholte Fest der *ὑποδοχά*, wo Dionysodoros (im Namen der Haliasten und Haliaden?) die bakchischen Thiasoi bewirtete. Vgl. den koischen Stein bei Paton Inscriptions of Cos p. 270, auf welchem das *κοινὸν τῶν συμπορευομένων παρὰ Δία Ὑέτιον* seine ‚monatlichen Beamten‘ belobt, weil sie *τὰν ὑποδοχὰν ἐποήσαντο τῶν δαμοτᾶν καὶ τῶν ἄλλων πάντων ἀξίως τῶν θεῶν σπουδᾶς καὶ προθυμίας οὐδὲν ἐλλείποντες,* Le Bas-Waddington Inscr. d'Asie min. 1143 (Kios) *τὸν αὐτὸν Ἀνουβίωνα ἐγδεξάμενον τὰ Χαρμόσυνα τῆς Ἴσιδος ἱεροπρεπῶς καὶ φιλοδόξως κτλ.* und die arkadische Inschrift über das Kollegium der Demeterpriesterinnen und das andre der Demeterpriester bei Immerwahr Ark. Culte S. 100 ff. Übrigens bestanden, nach der Zahl der verliehenen Kränze zu urteilen, ausser den Dionysiasten noch zwei Bakcheia auf Rhodos. Ihr Gott war (Z. 115) Dionysos *Βάκχειος* (auch für Korinth und Sekyon durch Paus. II 2, 6. 7, 5 und die skythische Küste (A. 42) bezeugt).

‚Bakcheion der Asianer' in Perinthos;[40]) und die besonders an der kleinasiatischen Küste mehrfach bekannt gewordenen ‚Bukoloi des Dionysos' scheinen ihre Thiasoi Bakcheia gleichfalls genannt zu haben. Bis tief hinein in das Innere der antiken Welt drangen nicht erst während der Kaiserzeit, vereinzelt schon vor Alexander, diese dionysischen Thiasoi der Griechen[41]): bereits Herodot bezeugt sie für die skythische Küste.[42]) Noch eine spätlateinische Inschrift aus Serbien überliefert ein langes Verzeichnis von Mitgliedern eines Bakcheions (nomina Bacchii vernaculorum) und schildert ein ganz ähnliches Beamtenpersonal in diesem Thiasos, wie die Statuten der attischen Iobakchen.[43]) Die Römer

[40]) Zu der A. 38 citierten Inschrift fügte Dittenberger aus Cyriacus den Stein aus Perinthos: *Μᾶρκος Ὥρου τὸν τελαμῶνα τῶι Βακχείωι Ἀσιανῶν ἐκ τῶν ἰδίων ὑπὲρ τῆς εἰς αὐτὸν ἀεὶ τιμῆς καὶ εὐνοίας ἀνέθηκεν.* Perinthos besitzt angeblich in Herodikos oder Prodikos seinen orphischen Dichter (Suid. s. v. *Ὀρφεύς*).

[41]) Perinthos besass auch dionysische Bukoloi. Von deren Beamten kennen wir den *ἀρχιβουκόλος* und den *ἀρχιμυστῶν* (Dieterich De hymnis orph. p. 6). Der Name noch bei Hesych und Etym. M. s. v. *θιασμός* (zu schreiben mit Hesych *θίασος*)] *εὐωχία. ἔσθ' ὅτε δὲ καὶ τὸ Βακχεῖόν* (*Βακχικόν* falsch Hes.) *φησιν.* Hesych s. v. *Βακχεῖον*] *τελεστήριον.* Danach ist Proklos zu Platos Rep. zu bessern (Pitra Analecta sacra et classica V p. 9), wo er von symbolischen *σχήματα* redet, *ὧν δὴ καὶ τὰ ἱερὰ πεπληρῶσθαι καὶ τὰ δρώμενα ἐν τοῖς τελεστηρίοις* (*τελευτηρίοις* Pitra aus dem Codex), *ἃ καὶ δρᾶν αὐτῶι τῶι κρυφίωι καὶ ἀγνώστωι παρὰ τοῖς τελουμένοις.* Diodor IV 3, 2 redet von den dreijährigen Epiphanien des Dionysos, *διὸ καὶ παρὰ πολλοῖς τῶν Ἑλληνίδων πόλεων διὰ τριῶν ἐτῶν βακχεῖά τε γυναικῶν ἀθροίζεσθαι καὶ ταῖς παρθένοις νόμιμον εἶναι θυρσοφορεῖν καὶ συνενθουσιάζειν κτλ.*

[42]) IV 79 ff. will der ionisierte Skythenkönig Skyles (durch seine griechische Umgebung) *Διονύσωι Βακχείωι τελεσθῆναι . . . Σκύθαι δὲ τοῦ βακχεύειν πέρι Ἕλλησι ὀνειδίζουσιν . . . ἔπειτε δὲ ἐτελέσθη τῶι Βακχείωι* (nämlich *Διονύσωι*) *ὁ Σκύλης κτλ.* Hernach wird noch sein Thiasos erwähnt. Es ist nicht beachtet, dass *Διόνυσος Βάκχειος* auf der rhodischen Thiasoteninschrift als Gott des dortigen Bakcheions bezeichnet ist; vgl. A. 39.

[43]) CIL III 2, 6150 (Sistowo). Es werden aufgezählt zuerst der princeps collegii, sodann der sacerdos collegii Valerius Valens; filii Valeria et Valentianus; archimysta Ulpius Julianus, frater Ulpius Dionysius lib .... lec .....; archimysta Antonius Antonius; frater Antonius Felix bul (?); filius Antonius Antonius. Sonst vielleicht noch ecd(icus?); par(iator)

bezeichneten die stark entarteten bakchischen Kultvereine, welche aus Grossgriechenland ‚dem Lieblingslande des Dionysos,'[44]) aber auch über Etrurien in Latium schon zu Anfang des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts eingedrungen waren, ebenso die bakchischen Kulthäuser als ‚Bacchanalia': das ist nichts als Latinisierung von ‚Bakcheia'.[45]) Das grie-

Aurelius Numisianus vet(eranus), filius (dessen Name fehlt) und viele andre Namen. Mommsen bemerkt: ‚filii ad patres solent adiungi' und ‚vernaculi dicti ideo, ut homines in ipsis agris nati eoque magis numinibus eius loci dediti ita se distinguant a servis libertinisque empticiis.' Allein vernaculi sind sonst die Haussklaven, die für sich Vereine bilden durften. Vgl. die Inschrift aus Valentia CIL II 3730: sodalicium vernarum colentes Isidem. Ein servus actor in Makedonien macht eine Schenkung den Thiasi Liberi patris Tasibasteni: CIL III 1, 704 (vgl. 703).

[44]) Sophokles Antigone V. 1119. In einem tarentinischen Gedicht war der dionysischen ‚Bukoloi' Erwähnung geschehen: Crusius Rhein. Mus. XLV S. 265 ff.

[45]) Wichtiger als die Lexika (z. B. Hesych s. v. *Βακχεῖα*] *ἑορτὴ Διονύσου*, genau so die Iobakcheninschrift Z. 42) ist die Stelle in den Froeschen des Aristophanes V. 358 *μηδὲ Κρατίνου τοῦ ταυροφάγου γλώττης βακχεῖ' ἐτελέσθη*, also die bakchischen Mysterien. Interessant ist das Verfahren in der Epistula consulum ad Teuranos (im Gebiete von Kroton, das seinen ‚Orpheus' hat, wie das sicilische Kamarina) de Bacchanalibus CIL I 196 (X 1 p. 13): neiquis eorum Bacanal habuise velet ... sacerdos nequis vir eset; magister neque vir neque mulier quisquam eset ... sacra in oquoltod ne quisquam fecise velet neve in poplicod neve in preivatod neve extrad urbem sacra quisquam fecise velet ... atque utei ea Bacanalia, sei qua sunt, ... faciatis utei dismota sient. Ausser dem allgemeinen Wort ‚sacra' kommt ein Ausdruck für bakchische Mysterien hier nicht vor, sondern nur noch die Umschreibung: Bacas vir nequis adiese velet ceivis Romanus neve nominus Latini neve socium quisquam. Diese umschreibende Wendung ist dem Verständnis des Livius hinderlich gewesen: 39, 13 tres in anno statos dies habuisse, quibus interdiu Bacchis initiarentur und 14 per totam Italiam edicta mitti, nequis, qui Bacchis initiatus esset, coisse aut convenisse causa sacrorum velit. Forcellini Georges (in den Lexika s. v. Baccha) und Weissenborn (ich weiss nicht, ob ihnen widersprochen worden ist) wollen Bacchis für Bacchabus nehmen und vergleichen das Bacas nequis adiese velet des Edikts. Wer hat denn je gesagt ‚sich in die Bacchantinnen einweihen lassen?' Die Konstruktion im Schol. Clem. Protr. p. 120, 5 (Ip. 433 Dind.) *ὠμὰ γὰρ ἤσθιον κρέα οἱ μυούμενοι Διονύσωι, δεῖγμα τοῦτο τελούμενοι τοῦ σπαραγμοῦ, ὃν ὑπέστη Διόνυσος ὑπὸ τῶν μαινάδων* (*Τιτάνων* die Ausgaben) und ähnliches ist natürlich in Ordnung, A. 42. Ich brauche nur auf den oben citierten Aristophanesvers

chische Wort behielten sich die Römer vor, um mit ihm kurz und scharf den bakchischen Mysteriendienst vom ‚Verein' und seinem ‚Hause' zu unterscheiden. Das fällt im Griechischen alles zusammen, wie nun noch die neue Inschrift zu dem Übrigen beweist.[46])

Aber auch für Attika sind wir nicht ganz ohne Zeugnisse. Die Lysistrate des Aristophanes kannte die Neigungen ihrer Kolleginnen: „Wenn man sie in das Bakcheion oder das Heiligtum des Pan oder nach Kap Kolias in den Tempel der Genetyllis rufen würde, da würde man sich vor Schellenklang nicht durchzufinden wissen. Hier auf die Burg, zu ernster Beratung über die Art, wie wir das ewige Kriegführen los werden, geladen, kommen sie nur säumig." Das Paneion an der Burg und Kap Kolias sind bestimmte Punkte in und bei Athen; dann ist das hier erwähnte ‚Bakcheion' nicht irgend einer der dionysischen Kultplätze, sondern derjenige, welcher zum Unterschiede von andern eben diesen Namen trug. Die ‚Bukoloi' des Kratinos, welche mit einem Dithyrambos auf Dionysos anhoben, dürfen wir jetzt neben das athenische Bakcheion und die Iobakchen rücken,[47]) und

---

hinzuweisen: Bacchis ist kontrahierter Ablativus. Der magister entspricht dem *προστάτης* der Iobakchen. — Übrigens ist der livianische Bericht übertrieben, von Morden und Unzucht weiss das Edikt nichts. Das Zeugnis einer Libertine beweist allein kaum etwas. Bekanntlich sagte der Fanatismus dergleichen auch den Christen nach. Wie es mit den Verschwörungsgelüsten der Teilnehmer stand, ist auch unermittelt; aber etwas Politik haben ja die Pythagoreer, ihre nächstliegende Parallele, in Vereinen getrieben. Die Zeiten waren damals politisch wie religiös aufgeregt, das dionysische Schwärmen der römischen prudentia zuwider. Das ist das Wesentliche. Auch Julius Caesar beschränkte aus Furcht vor regierungsfeindlichen Bestrebungen das Vereinswesen (Mommsen De collegiis p. 78 sqq. Lueders Die dionysischen Künstler S. 30). — Dass Dionysos in Rom in luco Similae in sacro nocturno (Liv. 39, 12) die Feiern begangen wurden, ist bemerkenswert. Man wird die noch nicht ergänzte Inschrift von Akrai IGSI 205 *Διονύσωι καὶ Σ(εμέλῃι)* lesen. *Σ(ωτείραι)* hat Kaibel richtig abgewiesen.

[46]) Der Versammlungssaal, Z. 140 *ἑστιατόριον*, heisst Z. 100 auch *Βακχεῖον*. Siehe S. 61.

[47]) Crusius behauptet Philol. XLV p. 34 mystas Bacchi Thracii (?)

inschriftlich ist für das zweite Jahrhundert v. Chr. ein Verein von ‚Dionysiastai‘, aus lauter athenischen Bürgern bestehend, aus dem Peiraieus bekannt geworden; es haben diese Thiasoten mit unsern Iobakchen insofern eine bemerkenswerte Ähnlichkeit, als sie ihren Priester auf Lebenszeit ernannten und sich an eine reiche und freigebige Familie hielten, deren Mitglieder nach einander das höchste Amt im Thiasos bekleideten. Darum ist aber nicht anzunehmen, dass die Stiftung des Vereins von jener Familie ausgegangen und gar in Dionysos einer ihrer Privatgötter zu erkennen sei.[48]) Diese Thiasoi befanden sich gewöhnlich in Geldverlegenheit; wohlhabende Mitglieder suchten sie auf alle Weise sich zu erhalten und aus Nichtmitgliedern ‚Wohlthäter‘ heranzuziehen.

Die Statuten des Thiasos werden als ältere ausdrücklich bezeichnet; schade, dass wir ihrer Datierung nach den Vereinspriestern Chrysippos und Dionysios nicht mehr nachkommen können. Sie setzen eine erst durch Kaiser Hadrian geschaffene Institution voraus, den panhellenischen Senat (Z. 131), sind also nach dessen Einsetzung, die sich näher auch nicht bestimmen lässt, ursprünglich erst ausgearbeitet worden.

Vollen Nachdruck legen sie auf das rituelle Verhalten der Thiasoten. Den modern empfindenden Leser befremdet

---

τοῦ ταυρομόρφου iam tunc *βουκόλους* nominatos esse, nämlich des Sabazios, irregeleitet durch das doch ganz allgemein gehaltene *βουκολεῖν Σαβάζιον*. Es handelt sich um einen Thiasos, aber um einen griechischen. — Was von der Vermutung zu halten ist, dass Fr. 286 des Kratinos *καὶ μὴ πρόσισχε βαρβάροισι βουκόλοις* in die ‚Bukoloi‘ gehöre (nach Bergk [De com. att. rel. p. 34] Reitzenstein S. 207[1]), obwohl z. B. der ‚Dionysalexandros‘ zur Verfügung steht (vgl. Kock z. d. St.), braucht nicht ausgeführt zu werden.

[18]) Mitteilungen IX S. 288 sqq. Dass ich die für den Peiraieus (ebenfalls für das zweite Jahrh. v. Chr.) durch die Inschrift *Ἐφημ. ἀρχ.* 1883 p. 245 sq. festgestellten ‚Sabaziasten‘ aus dem Spiele lasse, bedarf keiner Begründung. Dionysos ist nicht Sabazios, und durch unablässiges Behaupten ist noch nie eine These wahr geworden.

dies; er findet kein Wort von innerer Religiosität, von Demut des Herzens und Sündenbewusstsein. Allein, man thut sehr unrecht, wenn man nach solchen Begriffen und Stimmungen sucht, die die Alten nicht eben im Munde führen; zu tadeln haben wir kein Recht. Von Flachheit und Kleinlichkeit wird hier nur reden, wen der ernste und ängstliche Gehorsam gegen das Gebot der Ordnung auch in geringfügigen Dingen kleinlich und flach und unfrei dünkt. Diese Statuten sind nicht die Religion selbst, sondern ihr Vorhof; sie bieten den äusseren Rahmen geziemenden Verhaltens, welches zur Erregung religiöser Gefühle mitbeitragen soll. Mittel, die diesem Zwecke dienlich sind, verschmäht doch auch die christliche Kirche nicht, der Ordensregeln anderer Kultuskreise, z. B. des Buddhismus, ganz zu geschweigen. Was darüber hinausgeht, die fromme Beteiligung des inneren Menschen, bleibt jedem Einzelnen getrost selbst überlassen. Wir besitzen aus noch vorchristlicher Zeit inschriftlich die Satzungen der messenischen Mysterien, welche nach der Wiederherstellung des Staates erneuert, im Jahre 96 v. Chr. noch modifiziert wurden. Sie lehren, wie das übrige Zeugenmaterial, wie tief in dem griechischen Volke das Bedürfnis nach Harmonie auch auf diesem Gebiete der Lebensführung wurzelte.[49]) Man sollte allerdings meinen, in einem Dionysosdienste, wo die Ekstase herrschend war, habe Harmonie und Ordnung geradezu fehlen müssen. Trotzdem sehen wir in den Statuten der Iobakchen das Schwergewicht auf Ruhe und gute Aufführung aller Mitglieder des Thiasos gelegt. Hat hier ein Umschwung stattgefunden, durch welchen der ekstatische Charakter des Dionysosdienstes, etwa strichweise, stark abgemildert worden ist? Hat man der inzwischen

[49]) Das hat sich in Legenden niedergeschlagen. In dem griechischen Original der ‚Ciris' wird Skylla schwer durch Hera gestraft, weil sie durch einen abirrenden Ball die heilige Handlung am Feste dieser Göttin in Megara gestört hatte. Die Verse sind stark verdorben, die Ausgaben noch mehr.

auch in religiösen Dingen moderner gerichteten Welt den dionysischen Dienst annehmbarer machen und angleichen wollen? Wie aus den Verhandlungen über die Bakchanalien hervorgeht, war besonders den Römern das wilde Treiben der dionysischen Thiasoi, das sie nicht verstanden, ein Greuel, und wir würden es am Ende begreifen, wenn diese Vereine sich nach der Einverleibung Griechenlands in das römische Weltreich allmählich den Anforderungen der römischen Natur und Nation anbequemt haben sollten (sahen sie sich doch auf die Anteilnahme gerade auch der Römer einigermassen angewiesen), aber die strenge Ordnung in diesem dionysischen Vereine hat doch wohl tiefere Gründe gehabt. Zuchtlosigkeit bestrebte man sich ernstlich, wenigstens in gewissen Kultkreisen der Griechen, von der Ekstase fernzuhalten oder einzuschränken, gleichviel mit welchem Erfolge. So treiben es die euripideischen Bakchen, so diese Iobakchen, so gewiss noch andere Thiasoi. Es ist eine verwandte, aus gleicher Wurzel erwachsene Erscheinung, dass die Griechen auch die ausgelassene Lustigkeit des Trinkgelages früh schon in feste Formen und Normen einzufügen das Bedürfnis fühlten. Um für philosophische Unterhaltung beim Mahle richtige Stimmung zu gewinnen,[50]) veranlasste kein geringerer als Platon seine Schüler Speusippos, Xenokrates und sogar den grossen Aristoteles passende Bestimmungen auszuarbeiten. Wie diese mit Eifer gepflegte Litteraturgattung auf die römischen Verhältnisse eingewirkt hat, zeigte Bücheler an einem schlagenden Beispiele.[51]) Niemand wird die Behauptung wagen, dass die Römer, wo immer ihre Trinkgebräuche denen der Griechen gleichen, die Entlehnenden gewesen seien. Nicht darum handelt es sich, sondern lediglich um die schriftliche Formung, welche sie ihren mit den griechischen vergleichbaren Vorschriften auch in Nebensächlichem verliehen haben. Wo diese Formen übereinstimmen, liegt

---

[50]) Leg. II p. 671 C.

[51]) Index lect. Bonn. 1877 p. 8 sqq.

unzweifelhaft Entlehnung aus dem griechischen Vereinswesen vor, das seit den Versuchen der philosophischen Kreise allmählich fast einheitlich organisiert war. Die Bestimmungen, auf welche die Thiasoten verpflichtet wurden, sind nach Inhalt und Wortlaut nahezu identisch. Das sieht jeder, der mit den zugehörigen Paragraphen der Iobakcheninschrift ein bei Athen gefundenes, jener ungefähr gleichzeitiges ‚Gesetz der Eranisten' zusammenstellt;[52]) das geht also auf älteres zurück. Und nun die Römer! Schon der erste Herausgeber hat mit den Statuten der Iobakchen das berühmte Dekret von Lanuvium verglichen, mit dessen Interpretation Theodor Mommsen in die epigraphisch-philologische Forschung eingetreten ist. Eine lanuvinische Genossenschaft, „die Verehrer der Diana und des Antinoos", befand sich im Besitze von Vereinsgesetzen, welche gerade in der Anordnung und Fixierung gewisser Äusserlichkeiten fast wie eine Übersetzung der betreffenden Paragraphen der athenischen Iobakchen aussehen.[53]) Wert lege ich auf die mehrfach

---

[52]) CIG I 120, von Fourmont in Alopeke abgeschrieben: *μηδενὶ ἐξέστω ἰέναι εἰς τὴν σεμνοτάτην σύνοδον τᾶν ἐρανιστῶν, πρὶν ἂν δοκιμασθῆι, εἰ ἔστι ἅγιος καὶ εὐσεβὴς καὶ ἀγαθός . δοκιμαζέτω δὲ ὁ προστάτης καὶ ὁ ἀρχιερανιστὴς καὶ ὁ γραμματεὺς καὶ οἱ ταμίαι καὶ σύνδικοι . ἔστωσαν δὲ οἶτοι κληρωτοὶ κατὰ ἔτος χωρὶς τοῦ προστάτου .... δὲ εἰς τὸν βίον αὐτοῦ ... ἑ ἐπὶ ἡρώιου* (?) *καταληφθείς. αὐξανέτω δὲ ὁ ἔρανος ἐπὶ φιλοτειμίαις . εἰ δέ τις μάχας ἢ θορύβους κεινῶν φαίνοιτο, ἐκβαλλέσθω τοῦ ἐράνου, ζημιούμενος ταῖς διπλαῖς ..... κρίσεως .... πληγαῖς ...*

[53]) Mommsen De collegiis et sodaliciis, Kiel 1843, p. 98 sqq. CIL XIV 2112 mit Dessaus Bemerkungen. Schon Mommsen hatte den *νόμος ἐρανιστῶν* von Alopeke mit der lanuvinischen Inschrift zusammengestellt. Die Iobakchen verbieten jedes Lärmen, Schelten und Zanken, auch das Einnehmen eines fremden Platzes; damit verglich Wide die Worte: Item placuit, ut quisquis seditionis causa de loco in alium locum transierit, ei multa esto HS (quattuor) n(ummum). Si quis autem in obprobrium alter alterius dixerit aut tumultuatus fuerit, ei multa esto HS (duodecim) n(ummum). Si quis quinquennali inter epulas obprobrium aut quid contumeliose dixerit, multa esto HS (viginti) n(ummum). Aber anbringen solle man solche Klagen bei dem Verein, nur nicht an Festtagen, sondern in conventu, eine Unterscheidung, welche bei den Iobakchen wiederkehrt.

wiederkehrende Bestimmung über die ‚Portionen‘ der Beamten deshalb, weil sich mit ihrer Hilfe in unserer Inschrift

---

Hier wie dort sind die amtierenden Thiasoten zu gewissen Spenden an den Verein verpflichtet; so geben die magistri cenarum (dieser Vorsitz geht um) vini boni amphoras singulas et panes a(ssium duorum) qui numerus collegi fuerit et sardas numero quattuor strationem caldam cum ministerio. Hier finden wir auch in stratio, Streu, *στιβάς* oder *στρῶσις* wieder, ausser dem Trinken ‚warmer Getränke‘ (Martial VIII 67). Die Bestimmung der Lanuviner ‚ut quisquis servus ex hoc collegio liber factus fuerit, is dare debebit vini boni amphoram‘ deckt sich (mit der hierfür nicht wesentlichen Unterscheidung, dass die Iobakchen aus Freien bestehen) mit Z. 126 ff. Für das unmittelbare Verständnis der griechischen Vereinsgesetze am bedeutsamsten sind wohl die folgenden römischen Vorschriften: Item placuit, ut quisquis quinquennalis in hoc collegio factus fuerit, is a sigillis eius temporis, quo quinquennalis erit, immunis esse debebit, et ei ex omnibus divisionibus partes duplas dari. Item scribae et viatori a sigillis vacantibus partes ex omni divisione sesquiplas dari placuit. Item placuit, ut quisquis quinquennalitatem gesserit integre, ei ob honorem partes sesquiplas ex omni re dari, ut et reliqui recte faciendo idem sperent. An den Worten scribae et viatori a sigillis vacantibus verzweifelte Th. Mommsen. Sie gehen auf eine alte griechische Vereinssitte; das Abgeben des Siegelrings an den Veranstalter des gemeinsamen Essens vertrat vorläufig die wirkliche Einzahlung des Betrages. Geschah diese wirklich, so erfolgte die Herausgabe des Ringes. Menander bei Terenz Eun. V. 539 ff.:

Heri aliquot adulescentuli coimus in Piraeo,
in hunc diem ut de sumbolis essemus. Chaeream ei rei
praefecimus, dati anuli, locus tempus constitutumst.
Praeteriit tempus; quo in loco dictumst, parati nil est.

Chaireas heisst, nicht zufällig, der verarmte Liebhaber bei Lukian Dial. mer. VII 1, welchem die Hetaere *οὐκ ἔχοντι καταθεῖναι συμβολὴν τὸν δακτύλιον* (*δέδωκεν*) · *ἐδεῖτο γὰρ Χαιρέας ἔρανον συνεφήβοις ἀπενεγκεῖν.* Das Motiv dieses Dialogs stammt also aus Menander. Die Worte *τὰς ἐν συνδείπνοις γινομένοις διὰ δακτυλίων παροινίας* im siebenten Heraklitbriefe hat J. Bernays (Die herakl. Briefe S. 70) richtig verstanden. Der von Mommsen De coll. p. 107 nachgewiesene censor sigillorum collegii ligniferorum (welche den Mercurius verehrten) dürfte sich hieraus erklären. — Auf Polygnots Unterweltsbilde zieht Iaseus dem ephebenartig gebildeten Phokos seinen Ring von der linken Hand (R. Schöne Arch. Jahrbuch 1893 S. 205 f.). Die von Pausanias und im XVI Hallenser Winckelmannsprogramm S. 82 gegebenen Deutungen genügen augenscheinlich nicht. Treiben diese Heroen dort unten, was in der Lesche die Knidier (welche Iaseus vertritt) und die Delphier (deren Eponymos Phokos ist) gemeinsam zu treiben pflegten (vgl. das Knöchel spielende Paar, auch die sich

die Worte *μερῶν δὲ γεινομένων αἱρέτω ἱερεὺς ἀνθιερεὺς ἀρχίβακχος ταμίας βουκολικὸς Διόνυσος Κόρη Παλαίμων Ἀφροδίτη Πρωτεύρυθμος· τὰ δὲ ὀνόματα αὐτῶν συνκληρούσθω πᾶσι* (Z. 120—126) verstehen lassen. *μέρη* ist, wie die divisiones der Lanuviner (auch die *μέρη* auf der Heroisteninschrift und sonst), von den Opferportionen gesagt;[54]) fünf der Vereinsbeamten (nicht alle, z. B. nicht der Proedros und der Prostates) erhalten davon. Es scheint nicht möglich, den Vorgang auf die Verteilung der Fleischrationen unter die Iobakchen überhaupt zu beziehen. Nur diejenigen Thiasoten, welche mit der Darstellung der Götter Dionysos, Kore, Palaimon, Aphrodite, Proteurhythmos jedesmal betraut sind,[55]) sollen

---

schaukelnde Phaidra [obwohl bei Phaidra der Gedanke an kathartische Verrichtung daneben nicht ganz abzuweisen scheint]), also Gelage *ἀπὸ συμβολῶν*, und wird deren Einleitung, das Nehmen des vorläufigen Pfandes seitens des Veranstalters, vorgeführt? So scheint das Abziehen des Ringes vom Finger des Anderen durch Iaseus, der ein Recht auf ihn hat, verständlich. Die Leschen dienten u. a. als *κοινὰ δειπνιστήρια* (Hesiod Opp. V. 491 ff. Et. M. und Hesych s. v.). Anders Dümmler Delphika S. 26.

[54]) CIG II 2360. CIA II 1, 602 beloben die Mesogäer jemand, dass er gesorgt habe *τῆς κρεανομίας καὶ τῆς ἐπικοσμήσεως τῆς τραπέζης*. CIA II 1, 163 wird eine von den *ἱεροποιοί* vorgenommene *κρεανομία* erwähnt *ἐν Κεραμεικῶι;* vgl. S. 36. Ähnlich werden auf einem keischen Steine die Probulen angewiesen einen Beamten zu ernennen, welcher an einem auf dem Steine nicht mehr kenntlichen Feste der Insel das *ἑστιαρχεῖν κατὰ τὸν νόμον* besorgen solle und dazu noch das Folgende CIG II 2360: *παρέχειν δὲ καὶ δεῖπνον καὶ οἶνον καὶ τρωγάλια καὶ τἆλλα πάντα καλῶς, καὶ κρεῶν σταθμὸν κατὰ τὸν ἄνδρα, ὠμὰ ἱστάντα μὴ ἐλάττονα μνᾶς, καὶ ἐκ τῶν ἐγκοιλίων, ὅσα ἂν ἔχῃ, τὰ ἱερά. δοκιμάζειν δὲ τὰ ἱερεῖα τοὺς προβούλους καὶ τὸν ταμίαν καὶ τὸν κήρυκα καὶ ἀφίστασθαι τὰ κρέα, καὶ τῶν ἱερῶν προΐστασθαι. ἀποδιδόναι δὲ τόδε τὸ δεῖπνον δέκα ποδῶν* (Anfangszeit der Mahlzeit) *καὶ οἶνον παρέχειν ἀρέσκοντα, μέχρις ἂν ἥλιος δύῃ κτλ.* Diese Einrichtungen grade verfolgen die Christen mit allerherbstem Spotte, z. B. Tertullian Apolog. XXXIX (p. 131 Oehler) und die ‚Acta Joannis' (A. 56). Vgl. Dittenberger Syll. p. 455. 555, Bücheler Umbrica p. 40. 89.

[55]) Auf der Mysterieninschrift von Andania liest man p. 569 Ditt. *ὅσας δὲ δεῖ διασκευάζεσθαι εἰς θεῶν διάθεσιν, ἐχόντω τὸν εἱματισμόν, καθ' ὃ ἂν οἱ ἱεροὶ διατάξωντι.* Nach Sueton Aug. 70 liess sich Augustus gern dem Apollo gleichstellen und pflegte ‚bei geheimen Gastmählern', bei denen deorum dearumque habitu discubuisse convivas, als Apollo kostümiert zu

diese Portionen ‚nehmen‘ d. h. für sich behalten. Die Worte „ihre Namen sollen allen ausgelost werden“ können dann aber nicht mehr auf alle zehn Genannten, sondern nur auf die letzten fünf Personen, die Vertreter der Götter, gehen, weil die Beamten gar nicht aus allen Iobakchen erlost werden. Eine syntaktische Freiheit bleibt bei dieser Erklärnng freilich zurück, sofern zwischen den zwei geschiedenen Gruppen später nicht mehr unterschieden, sondern (mit *αὐτῶν*) so fortgefahren wird, als ob alle zehn Personen bei dem Akte der Auslosung in Frage kämen. Aber die mangelnde Bestimmtheit des Ausdrucks ersetzt sich durch die klare Sicherheit der Thatsachen, wie ich glaube. Es handelt sich, so viel ich sehe, um nichts anderes als um den weitverbreiteten und uralten Ritus der Götterbewirtung. Dass solche Bewirtungen im Dionysoskulte vorgekommen sind, legen bekannte Reliefdarstellungen nahe und beweist der orphische Kulthymnus auf Semele. Es heisst dort, Semele habe sich von der grimmen Unterweltsherrin Kore besondere Ehren (gemeint ist die periodische Rückkehr nach oben) für das trieterische Fest ausgewirkt, ‚wenn die Menschen ihres Dionysos Geburt, seinen hochheiligen Tisch und die hehren Weihen begehen‘. Christlichem Fanatismus verdanken wir eine bisher unbeachtet gebliebene Schilderung dionysischer Theoxenien. „Zwölf priesterliche Personen betraten am Dionysosfeste auf Patmos zunächst den Tempel des Gottes, um mit ihm zu speisen, darauf sollte die zusammengeströmte Menge eingelassen werden; doch kam es nicht mehr dazu“, erzählen die Akten des hl. Johannes.[56]) Die Priester sind wohl die be-

sein. Man hielt, wie Sueton hinzufügt, diese Begehung für ein Verbrechen: es war ein alter Ritus. Tacitus Ann. XI 31.

[56]) *Ἡνίκα σοῦ Βάκχου γονίμην ὠδῖνα τελῶσιν εὐίερόν τε τράπεζαν ἰδὲ μυστήριά θ' ἁγνά* Hymm. XLVI. — Die Acta Joannis ed. Zahn (Erlangen 1880) schreiben p. 127 sq.: *ἐν δὲ τῶι τόπωι, ὧι ἦν διδάσκων Ἰωάννης* (nämlich in dem Flecken *Μυρινοῦσσα* auf Patmos), *ἦν ἱερὸν τοῦ Διονύσου. ἐν τούτωι οὖν τῶι μιαρῶι ἱερῶι εἰσήρχοντο πλήθη πολλὰ καὶ ἀνεκομίζοντο οἶνον πολὺν ἐν τῶι μιαρῶι ἱερῶι τοῦ Διονύσου καὶ πολυτέλειαν βρωμάτων.*

wirtenden, wie oft. Anderswo wurde die göttliche Gegenwart durch aufgestellte Attribute oder Büsten oder Wachsmasken angedeutet, bei den Iobakchen sind die fünf Götter durch fünf entsprechend ausstaffierte, durchs Los aus der Gesamtheit entnommene Vereinsmitglieder vergegenwärtigt. Das ist auch sonst vorgekommen (A. 55). Und nun gewinnt wohl auch die Opferstreu (*στιβάς*) ihren eigentlichen Sinn zurück: sie gehört nach Oldenbergs Ausführungen schon zum indogermanischen Ritual der Theoxenien oder Lektisternien und war bestimmt, den einkehrenden Göttern als Sitzstätte zu dienen. Von den Persern erzählt noch Herodot (I 132): „wenn sie den Göttern opfern wollen, errichten sie keine Altäre und zünden kein Feuer an, sondern der Priester zerstückt das geschlachtete Opfertier in lauter Teile, kocht das Fleisch, breitet das zarteste Gras aus, am liebsten Klee, und legt die gesamten Fleischportionen darauf. Hat er alles in Ordnung hingelegt, dann singt der Magier dazu das Göt-

---

καὶ ἐν ἐπισήμωι ἡμέραι εἰσήρχοντο ἐν μιαρῶι ἱερῶι ἐκείνωι σὺν γυναιξὶν παρεκτὸς παιδίων καὶ ἔτρωγον καὶ ἔπινον . μετὰ οὖν τὸ φαγεῖν αὐτοὺς καὶ πιεῖν ἔκλειον τὰς θύρας καὶ ἀτάκτως ὥσπερ ἵπποι θηλυμανεῖς ἐπήρχοντο ταῖς γυναιξὶν διὰ ἀτάκτου πολυμιξίας . ἔλαχεν οὖν ἐν τῆι ἡμέραι, ἧι ἦν διδάσκων Ἰωάννης ἐν τῶι τόπωι ἐκείνωι, εἶναι τὴν ἄτακτον ἑορτὴν αὐτῶν, καὶ συναχθέντες ἅπαντες ἔλεγον πρὸς Ἰωάννην „ἄνθρωπε, ἀρκέσθητι λοιπὸν ἐπὶ τῆι καταβολῆι τῆι κακῆι τῶν παρὰ σοῦ σπαρέντων εἰς ἀνοήτους ἀνθρώπους καὶ ἀναχώρησον ἐκ τοῦ τόπου τούτου, ὅτι ἑορτή ἐστιν ἡμῖν τοῦ μεγάλου Διονύσου, μή σε κακῶς τιμωρήσηται . ὁ δὲ Ἰωάννης οὐκ ἐφείδετο λαλεῖν τοῖς ἡδέως δεχομένοις τὸν λόγον τῆς ἀληθείας. ὑπῆρχον δὲ δώδεκα ἱερεῖς μιαροὶ τοῦ Διονύσου . ἰδόντες δέ, ὅτι οὐ φείδεται Ἰωάννης τοῦ λαλεῖν οὐ[τε]δὲ ἀναχωρεῖ ἀπὸ τοῦ τόπου ἐκείνου, ἐπῆλθον αὐτῶι καὶ δήσαντες αὐτὸν ἔσυραν, πληγὰς πολλὰς ἐπιθέντες αὐτῶι καὶ ἀφῆκαν αὐτὸν δεδεμένον καὶ ἐπορεύθησαν ἐν τῶι ἱερᾶι . ἦν δὲ νόμος τοῖς ἱερεῦσιν, πρῶτον αὐτοὺς εἰσέρχεσθαι καὶ ἀπογεύεσθαι τῶν βρωμάτων καὶ λαμβάνειν τινὰ ἐξ αὐτῶν καὶ εἶθ' οὕτως τὸν πάντα λαὸν συγγίνεσθαι ἐπὶ τῆι μιαρᾶι αὐτῶν ἀταξίαι . εἰσελθόντων οὖν τῶν δεκαδύο ἱερέων ἐν τῶι ἱερῶι τοῦ Διονύσου, τοῦ παρ' αὐτοῖς ἐπιλεγομένου θεοῦ, στενάξας Ἰωάννης, ὡς ἦν ἐπὶ τῆς γῆς κείμενος δεδεμένος, εἶπεν „κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, καταπέσοι τὸ ἱερὸν τοῦ Διονύσου“ . καὶ εὐθέως κατέπεσεν καὶ ἐθανάτωσεν τοὺς δώδεκα ἱερεῖς. Die grosse Priesterzahl wird sich aus den Angaben unserer Iobakcheninschrift erklären und der patmische Kult ein Mysterienkult gewesen sein.

terlied. Nach einiger Zeit nimmt, der geopfert hat, das Fleisch wieder weg (die Götter haben, so ist der Glaube, inzwischen die Essenz der Opfergabe fortgeholt, mindestens von ihr gekostet) und macht damit, was ihm beliebt.“ Das ‚Lob der Götter‘, viel genannt auch in den erhaltenen heiligen Schriften der Parsen, dem Avesta, kehrt in genau dem gleichen rituellen Zusammenhange bei den athenischen Iobakchen wieder; nur wird statt der überlieferten *θεογονίη* bei Herodot die *θεολογίη* der Iobakchen herzustellen sein. So erkennen wir aus diesen so späten Vorschriften den uralten indogermanischen Ritenbestand noch deutlich heraus: die Götter muss speisen und tränken und vor allen Dingen loben, wer sie sich geneigt und unter Umständen auch unschädlich zu machen beabsichtigt. Auf die ‚Theologie‘ als Kultbestandteil werde ich im Verlauf der Untersuchung zurückkommen; wir besitzen von diesem Kultelemente aus der griechischen Litteratur eine Reihe merkwürdiger, bisher nur nicht gewürdigter Proben (Kap. III).

„Tief unterhalb des Fussbodens des römischen Iobakchensaales haben wir einen mit polygonalen Mauern umgebenen Bezirk aufgedeckt, der im Altertume tiefer lag als die ihn umgebenden Strassen und eine Länge von etwa 40 Metern und eine Breite von etwa 20 Metern hatte. Im Innern dieses Bezirks fanden sich erstens zahlreiche schwarz- und rotfigurige Scherben von grossen Gefässen, zweitens der Unterbau eines Altars oder Tisches aus Poros, auf dessen westlichen Stufen ehemals Stelen gestanden haben, und drittens ein Gebäude mit einer griechischen Weinkelter“ schreibt Dörpfeld auf S. 149 seines Berichts. Wir waren bisher gewohnt, das Marktgebiet Limnai sich vom Areopag und der Burg aus in ungefähr nordöstlicher Richtung bis in die Dipylongegend hinziehen zu lassen. Den Platz des Iobakchenhauses, welcher südlich des Areopags nach der Pnyx zu liegt, sind wir mitsamt der zwischen dieser Stelle und dem

Kerameikos liegenden Einsattelung der beiden Hügel jetzt auf Grund der neuen Funde und der Terrainbeobachtungen Dörpfelds gezwungen in die Marktregion miteinzurechnen. Das unter dem Iobakchensaal entdeckte alte Temenos gehörte dem Dionysos, wie die aufgefundene heilige Kelter beweist. Eine solche Kelter erwähnen die eleusinischen Tempelrechnungen auch für Eleusis; diese wird in dem dortigen ‚Dionysion‘, dessen Beziehungen zum Telesterion urkundlich feststehen, errichtet gewesen sein.[57]) In Limnai nun kennen wir nur einen dionysischen Bezirk aus alter Zeit, das Lenaion: diess identifiziert Dörpfeld mit dem neu gefundenen.[58]) Soweit kann ich folgen; im Übrigen muss ich widersprechen. „Der staatliche Kult des Dionysos Lenaios, dessen Hauptfest die Anthesterien waren, ist in römischer Zeit vernachlässigt worden und scheint in der späten Kaiserzeit ganz aufgehört zu haben. Er lebte aber noch fort in der Vereinigung der Iobakchen, welche privatim den alten Kult fortsetzten.“ Beide Behauptungen sind auf ihre Begründung hin zu prüfen. Ich beginne mit der zweiten. Dörpfeld fühlte sich durch den Namen ‚Iobakchen‘ an den Eid, den die Gerairen am Anthesterienfeste zu leisten hatten, zurückerinnert; sie mussten schwören, die Theoinia und die Iobakcheia pflichtmässig bisher begangen zu haben.[59]) Die Benennung des Gottes ‚Iobakchos‘ folgt für Athen allerdings

[57]) *ξύλων ἱερᾶς ληνοῦ τιμὴ* Π *Ἐφημ. ἀρχ.* 1883 S. 120, 44 (aus dem J. 329/8).

[58]) Bei Aristophanes sagt der Froschchor von sich, er habe früher *ἀμφὶ Νυσήιον Διὸς Διώνυσον ἐν Λίμναισιν . . . ἡνίχ' ὁ κραιπαλόκωμος τοῖς ἱεροῖσι Χύτροισι χωρεῖ κατ' ἐμὸν τέμενος λαῶν ὄχλος* (V. 215 ff.), also um das Lenaion, quakend musiziert. Wenn Pan Apollo und die Musen die Frösche liebgewannen, so mussten sie in der Nähe hausen. Und Pan und Apollon haben auch nicht fern von da ihre Grotten am Nordabhang der Burg. Die Schilderung ist anschaulich aus der Örtlichkeit geschöpft.

[59]) Harpokration s. v. *Θεοίνια*. Apollodoros Gegen Neaira 78 (*καὶ τὰ Θεοίνια καὶ τὰ Ἰοβάκχεια γεραίρω τῶι Διονύσωι κατὰ τὰ πάτρια καὶ ἐν τοῖς καθήκουσι χρόνοις*. Theoinos ist Dionysos als Erfinder des Weins; Schol. Lyk. V. 1247 zitiert aus Aischylos *πάτερ Θέοινε, μαινάδων ζευκτήριε*).

aus dem Feste der Iobakcheia; mehr aber nicht. Unsere Iobakchen benannten ihr Hauptfest Bakcheia, unterschieden es also schon äusserlich und wesentlich von jener alten Institution der Iobakcheia. Noch weniger will mir das zweite Argument Dörpfelds einleuchten: „Der Name des Bukolikos weist direkt auf das Bukolion hin, das neben dem Dionysion in den Limnai gelegen hat.“ Die Behandlung des Bukolikos muss ich mir für eine spätere Stelle aufsparen; es genügt für jetzt, durch den Hinweis auf eine andere Erklärungsmöglichkeit (mehr ist noch nicht nötig) der auf den ersten Blick bestechenden Vermutung den sicheren Boden zu entziehen. Bukolikos kann formell von Bukolion abgeleitet werden, aber ebenso gut von Bukolos, nur dürfte man unter diesem nicht Dionysos selbst verstehen (dessen heiliger Dienst nicht von dem letzten der Z. 122 aufgezählten Beamten, sondern von Priester und Gegenpriester versehen wird), also Jemand anders. Selbst, wenn sich das als Hirte (*βουκόλος*) bezeichnete Wesen, Gott oder Heros, nicht mehr aufzeigen lassen sollte, würde diese Auffassung des Bukolikos als mindestens gleichberechtigt anerkannt werden müssen. Und das genügt vorab. „Auch die Verbindung von Dionysos und Kore dürfte hierfür von Bedeutung sein, zumal ein Fest der Katagogien in der Inschrift genannt wird.“ Zunächst beziehen sich nach allem, was wir von dem Sprachgebrauch wissen, die Katagogien nicht auf die Niederfahrt, den Raub der Kore (die *καταγωγή*); [60]) wo immer *καταγώγια* oder *ἀναγώγια* erwähnt werden, handelt es sich um die aus dem Medium (*κατάγεσθαι ἀνάγεσθαι*) abgeleitete Bedeutung ‚Einkehr‘ ‚Abreise‘, bezw. ‚das Fest der Einkehr‘ ‚das Fest der Abreise‘.[61]) Und es lässt sich aus den Statuten der Iobakchen

[60]) Diodor V 4 *τῆς μὲν γὰρ Κόρης τὴν καταγωγὴν ἐποιήσαντο περὶ τὸν καιρόν, ἐν ὧι τὸν τοῦ σίτου καρπὸν τετελεσιουργῆσθαι συνέβαινεν.*

[61]) Lobeck Agl. I p. 177 r (Athen. IX p. 394 D) macht auf die *Καταγώγια* und *Ἀναγώγια* der erycinischen Venus aufmerksam, die sich nach dem Glauben der Sicilioten auf kurze Zeit nach Libyen alljährlich zu entfernen schien. Für Ephesos sind *Καταγώγια* des Dionysos durch

selbst der Sinn des betreffenden Satzes (*ὁ ἱερεὺς δὲ ἐπιτελείτω τὰς ἐθίμους λιτουργίας στιβάδος καὶ ἀμφιετηρίδος εὐπρεπῶς καὶ τιθέτω τὴν τῶν καταγωγίων σπονδὴν στιβάδι μίαν καὶ θεολογίαν*) wohl herauserkennen. Der Festtag, an welchem die ‚Willkommensspende' wie die ‚Theologie' zu halten war, galt in der Hauptsache dem Dionysos und war vielleicht mit den ‚Bakcheia' (Z. 42) identisch. Man begrüsste den Gott an seinem Advent mit Spende und mit Ansprache. Dionysos war nach dem Glauben der Athener mehrmals in die Stadt eingezogen. Wir wissen nicht, welchen Fall die Iobakchen im Auge hatten, werden es vielleicht im Laufe dieser Untersuchung noch erfahren.

Endlich die Verbindung von Dionysos und Kore. K.

---

den Bericht über den Einzug des ‚neuen Dionysos', des Antonius (Plutarch 24), so gut wie bezeugt. Es heisst dort so: *εἰς γοῦν Ἔφεσον εἰσιόντος αὐτοῦ γυναῖκες μὲν εἰς Βάκχας, ἄνδρες δὲ καὶ παῖδες εἰς Σατύρους καὶ Πᾶνας ἡγοῦντο διεσκευασμένοι· κιττοῦ δὲ καὶ θύρσων καὶ ψαλτηρίων καὶ συρίγγων καὶ αὐλῶν ἡ πόλις ἦν πλέα Διόνυσον αὐτὸν ἀνακαλουμένων Χαριδότην καὶ Μειλίχιον· ἦν γὰρ ἀμέλει τοιοῦτος ἐνίοις, τοῖς δὲ πολλοῖς ὠμηστὴς καὶ ἀγριώνιος.* Die Ephesier empfingen Antonius, wie sie Dionysos zu empfangen pflegten (vgl. Velleius Paterculus II 82 mit Ruhnkens Note). Anscheinend bezieht sich der Apostel Paulos auf diese Festsitte des ephesischen bezw. kleinasiatischen Dionysos (Eph. 5 *καὶ μὴ μεθύσκεσθε οἴνωι, ἐν ὧι ἐστιν ἀσωτία, ἀλλὰ πληροῦσθε ἐν πνεύματι, λαλοῦντες ἑαυτοῖς ψαλμοῖς καὶ ὕμνοις καὶ ὠιδαῖς πνευματικαῖς, ἄιδοντες καὶ ψάλλοντες τῆι καρδίαι ὑμῶν τῶι κυρίωι κτλ.*). In den Märtyrerakten des heiligen Timotheos (p. 11 ed. Usener, Bonn 1877) lesen wir: *τούτων δὲ ἐν τούτοις ὄντων καὶ τῆς ἐπισκοπῆς ὁσίως καὶ καλῶς ὑπὸ τοῦ πολλάκις εἰρημένου ἁγιωτάτου Τιμοθέου διοικουμένης, τῆς δὲ Ἐφεσίων λείψανα ἔτι τῆς πρώιην εἰδωλολατρείας ἐν τοῖς τὸ τηνικαῦτα ταύτην οἰκοῦσιν ἐχούσης, Καταγωγίων, ὡς αὐτοὶ τότε ἐκάλουν, ἑορτὴν ἐν ἡμέραις τισὶν ἐπιτελούντων [προ]σχήματα μὲν ἀπρεπῆ ἑαυτοῖς περιτιθέντες, πρὸς δὲ τὸ μὴ γινώσκεσθαι προσωπείοις καταχαλύπτοντες τὰ ἑαυτῶν πρόσωπα, ῥόπαλά τε ἐπιφερόμενοι καὶ εἰκόνας εἰδώλων καί τινα ἄισματα ἀποκαλοῦντες* (sic) *ἐπιόντες τε ἀτάκτως ἐλευθέροις ἀνδράσι καὶ σεμναῖς γυναιξίν, φόνους οὐ τοὺς τυχόντας διεργαζόμενοι καὶ πλῆθος αἱμάτων ἐκχέοντες ἐν τοῖς ἐπισήμοις τῆς πόλεως τόποις, ὡσανεὶ ἀναγκαῖόν τι καὶ ψυχωφελὲς πράττοντες οὐκ ἐπαύοντο κτλ.* Usener denkt (wie die früheren Erklärer) an die Adventsfeier der ephesischen Artemis, indem er des Datums wegen (22. Januar) die Beziehung auf ephesische Dionysien ablehnt. In Platonis Theol. I p. 3 bezieht sich auch Proklos auf ein bestimmtes Mysterien-Adventsfest.

O. Müller und Ed. Gerhard meinten, bei den Anthesterien sei Kore mit Dionysos vermählt worden. Die Annahme ist unbewiesen[62]) und durch die Beziehungen der Ariadne zum Gotte des Lenaions, wie ich sie anderswo darzustellen versucht habe, widerlegt: Keramos, der Eponym des Kerameikos, des Stadtteils, in welchem Limnai lag, ist Sohn des Dionysos und der Ariadne, nicht der Kore; und anderes.[63])

Die Iobakchen haben den staatlichen Kult des Dionysos Lenaios also nicht fortgesetzt. Ist er denn aber in römischer Zeit vernachlässigt worden? Hat er in der späten Kaiserzeit, zur Zeit der Iobakcheninschrift, wirklich ganz aufgehört? Den besten Aufschluss gibt der Inschriftstein selber. Die Choen, welche (Z. 129) als staatliches Fest in Athen erwähnt werden, gehörten zu dem Ritual des Dionysos Lenaios. Niemand bezweifelt das. Aber es gibt noch andre Beweise. Auch Chytren und Lenäen wurden staatlich um 200 n. Chr. in Athen begangen;[64]) für die Anthesterien be-

---

[62]) K. O. Müllers Frage (Allg. Encykl. s. v. Eleusinien S. 290[59]) „wen konnte wohl die Frau des Königs, welche Dionysos anverlobt wurde, vorstellen als Kore" ist zu beantworten: z. B. Ariadne, Theseus' Gemahlin. Der *Νυμφών* von Sekyon (Paus. II 11, 3), in welchem Dionysos Demeter Kore standen, beweist für das Lenaion ebensowenig, wie die jüngst von Foucart Revue des études grecques 1893 p. 335 veröffentlichte eleusinische Inschrift, welche angibt, wie an dem Demenfest der ‚Dionysia' in Eleusis Demeter Kore Dionysos von dem Dichter Damasias aus Theben in einem Männer- und einem Knabenchor gefeiert wurden, und zwar darum, weil zwischen dem Paar (*τὼ θεώ*) und Kore allein im Kulte unbedingt unterschieden werden muss. Cicero (De nat. deor. II 24,62) bezieht sich wohl auf den Iakchos der Eleusinien; vgl. Schoemann z. d. St.

[63]) De Lenaeo et Delphinio (Greifswald 1891) p. III sqq. Das ist noch nicht widerlegt. Wide bemüht sich S. 279 f., jene Beziehungen nicht beachtend, einen Zusammenhang zwischen dem Lenaion und dem eleusinischen Dienste zu erweisen. Beweiskraft hat das alles so lange nicht, als die Identifizierung des Lenaionkultes mit dem Iobakchendienste misslungen bleibt.

[64]) Richtig erkannt durch Wide (der sich nun allerdings in einen Widerspruch verwickelt) S. 280[3] aus dem Ephebenverzeichnis CIA III 1, 1160 (p. 370 Ditt.) des Jahres 192/3 n. Chr. Hier richtete der Archon König aus *τὸν ἀγῶνα τῶν Ληναίων καὶ εἱστίασε τοὺς συνεφήβους καὶ τοὺς περὶ τὸ Διογένειον πάντας;* die beiden Agoranomen *ἐπετέλεσαν τοὺς Κύθρους.*

sitzen wir ein der Mitte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts angehöriges Zeugnis.[65]) Die Iobakchen hausen zwar auf den Trümmern des alten Lenaions, aber der Kult des lenäischen Gottes ist nicht von den Iobakchen, sondern wie vorher vom Staate weiter betrieben worden. An andrer Stelle; aus seiner alten Heimstätte muss der Gott, mit allerlei Riten natürlich (wir kennen dergleichen gut aus der Religion der Römer), ‚evoziert' worden sein, und das ist das Auffällige, das der Erklärung Bedürftige. Eine solche wollen wir versuchen. Es ist nicht denkbar, dass die gottesfürchtigen Athener das Haus eines Gottes, dessen Dienst der Staat ja nicht aufgab, langsam vor ihren Augen zerfallen und verkommen und verschwinden liessen. Nur eine plötzlich hereingebrochene Katastrophe kann die völlige Vernichtung des Lenaions und seiner Umgebung bewirkt und die Überführung des lenäischen Kultes an eine andre Stätte erzwungen haben. Diese gewaltige Katastrophe muss später als ± 200, als die Epoche des Eratosthenes, der das Lenaion noch aus eigener Anschauung kannte, angesetzt werden.[66]) Wir haben so kaum die Wahl. Werden wir zweifeln, dass die sullanische Eroberung am ersten März 86, eine Barbarei wie nur noch die persische Invasion, das traurige Zerstörungswerk am Süd- und Westabhang der Burg und am Areopag zu einem erheblichen Teile zur Folge gehabt hat?[67])

[65]) Philostratos Heroikos 13 (p. 187 Kays.) lässt seinen Protesilaos von Aias sagen: ... *ἠττίκιζέ τε ἅτε, οἶμαι, Σαλαμῖνα οἰκῶν ... παῖδά τε αὐτῶι γενόμενον, ὃν Εὐρυσάκην οἱ Ἀχαιοὶ ἐκάλουν, τήν τε ἄλλην ἔτρεφε τροφήν, ἣν Ἀθηναῖοι ἐπαινοῦσι, καί, ὅτε Ἀθήνησιν οἱ παῖδες ἐν μηνὶ Ἀνθεστηριῶνι στεφανοῦνται τῶν ἀνθέων τρίτωι ἀπὸ γενεᾶς ἔτει, κρατῆράς τε τοὺς ἐκεῖθεν ἐστήσατο καὶ ἔθυσεν, ὅσα Ἀθηναίοις ἐν νόμωι, μεμνῆσθαι δὲ καὶ αὐτὸν ἔφασκε τουτωνὶ τῶν Διονυσίων κατὰ Θησέα.* Also im dritten Lebensjahre fand die Aufnahme der athenischen Kinder in die religiöse Gemeinschaft statt. Übersehen von Wide S. 265.

[66]) De Lenaeo et Delphinio p. IX[3].

[67]) Unmittelbar in die Folgen der sullanischen Katastrophe führt die Inschrift von Eleusis CIA II 1, 628. Der Weihetempel war so schwer beschädigt, dass der Demos erst beschliesst, die Opfer Mysterien Agone

Zwar ist Sulla neuerdings von der Schuld an der Vernichtung öffentlicher Gebäude in Athen entlastet worden;[68]) aber dieser Entlastungsversuch widerspricht allen Thatsachen der guten Überlieferung. Und grade über den Kerameikos hin auf die Burg zu, wo sich Aristion noch kurze Zeit gegen die Abteilung des Curio hielt, ergoss sich der Strom der Verwüstung.[69]) Damals sank wohl das Lenaion und die umliegenden, z. T. von Dörpfeld schon aufgedeckten heiligen Gebäude in Trümmer. Die Überführung des lenäischen Kultes, welchen man nicht aufgeben wollte und durfte, wurde nötig. Aber wohin? Man wird vielleicht an den Bezirk des Dionysos Eleuthereus am ehesten denken wollen. Hier, im steinernen Theater, wurden seit dem vierten Jahrhundert v. Chr. die dramatischen Aufführungen auch an den Lenäen gegeben, und in einem der beiden von Pausanias beschriebenen Tempel des Gottes fanden sich Malereien, welche auf die heilige Geschichte des Dionysos Lenaios deutlichen Bezug nahmen.[70]) Doch genügt diese Beziehung nicht. Unser topographisches Zeugnis scheint hier wieder einmal zu

---

dort weiter abzuhalten. Der Bezirk und Altar der dionysischen Techniten war eingerissen, u. s. f. Vgl. Sauppe Ind. lect. Gott. 1876 p. 14.

[68]) Hertzberg Geschichte Griechenlands unter der Herrschaft der Römer I S. 368 schreibt: „Die Gebäude der Stadt — Sulla und seine Freunde haben grade darauf später Wert gelegt — entgiengen ebenfalls (wie eine Reihe athenischer Bürger) der Zerstörung". Verwiesen wird auf Plutarch Lukull 19. Lukull, welcher das eingenommene Amisos vor der Meute seiner Truppen nicht retten kann, soll weinend zu seinen Freunden gesagt haben, *ὡς πολλάκις ἤδη Σύλλαν μακαρίσας μάλιστα τῆι σήμερον ἡμέραι τὴν τἀνδρὸς εὐτυχίαν θαυμάσειεν, ὅτι σῶσαι βουληθεὶς ἐδυνήθη τὰς Ἀθήνας*, d. h. dass er Athen nicht hat dem Erdboden gleich machen lassen. Zerstört ist damals unglaublich viel; das zeigen die Monumente, bestätigen die Inschriften, und leugnet auch Sulla in jenem Ausspruche nicht. Auch nicht Appian (Bellum mithr. 38 I p. 477 Mend.): *ὃ δ' ἐμπιμπράναι μὲν τὴν πόλιν* (als Ganzes) *ἀπεῖπε, διαρπάσαι δὲ ἔδωκε τῶι στρατῶι.*

[69]) Plutarch Sulla 14.

[70]) I 20, 3 *Ἀριάδνη δὲ καθεύδουσα καὶ Θησεὺς ἀναγόμενος καὶ Διόνυσος ἥκων ἐς τῆς Ἀριάδνης τὴν ἁρπαγήν.* Über das Alter des Bildes steht nichts fest.

versagen. Die Periegese des Pausanias schildert nämlich den Zustand der Stadt Athen zu der Zeit, wo dieser Syrer Athen besuchte, im zweiten Jahrhundert n. Chr. Damals gab es kein Lenaion mehr anders als in Trümmern, und diese waren nicht sichtbar; damals war das Iobakchenhaus über dem alten Heiligtum bereits aufgeführt worden. Spricht Pausanias aus eigener Anschauung von der baulichen Gestaltung des Kerameikos, so darf er das Lenaion oder ein als ‚Dionysion in den Sümpfen‘ anzusprechendes Gebäude nicht erwähnen. I 25,4 beschreibt er das auf dem Markte belegene Haus des Metöken Pulytion, in welchem der Religionsfrevel des Alkibiades und seiner Genossen vor sich gegangen war. Der Staat hatte das Haus konfisziert. Zu Pausanias Zeit gehörte es dem Dionysos Lenaios als ‚Anathem‘ des Demos von Athen. Nimmt man den Periegeten genau, so sind ihm das zu seiner Zeit dem Melpomenos-Lenaios geweihte ‚Haus des Pulytion‘ und das sog. ‚Temenos des Dionysos‘ identische Begriffe; eine Trennung der beiden Dionysosheiligtümer wäre darum fast unmöglich, weil Pausanias in seiner Marktperiegese von keinem zweiten Dionysion redet.[71])

[71]) *ἐπ' ἐμοῦ δὲ ἀνεῖτο Διονύσωι (Διόνυσον δὲ τοῦτον καλοῦσι Μελπόμενον) . . . μετὰ δὲ τὸ τοῦ Διονύσου τέμενός ἐστιν οἴκημα ἀγάλματα ἔχον ἐκ πηλοῦ (βασιλεὺς Ἀθηναίων Ἀμφικτυὼν ἄλλους τε θεοὺς ἑστιῶν καὶ Διόνυσον. ἐνταῦθα καὶ Πήγασός ἐστιν Ἐλευθερεύς, ὃς Ἀθηναίοις τὸν θεὸν ἐσήγαγε· συνελάβετο δέ οἱ τὸ ἐν Δελφοῖς μαντεῖον ἀναμνῆσαν τὴν ἐπὶ Ἰκαρίου ποτὲ ἐπιδημίαν τοῦ θεοῦ.* Diese m. E. parenthetisch eingeschaltete Anmerkung des Pausanias geht bis zum Ende von § 6). Dionysos Melpomenos ist der Lenaios (De Lenaeo et Delphinio p. IX. Dagegen Milchhoefer Arch. Stud. H. Brunn dargebracht S. 61). Da die dionysischen Techniten den einen Priester des Melpomenos zu stellen hatten (wenigstens in römischer Zeit [CIA III 274. 278]), da Kultvereine als solche sich gern auf dem Tempelterrain einer Gottheit anzusiedeln pflegten (CIA II 1, 573b p. 421 sq. setzt diese Sitte bezw. Unsitte voraus), so hat man sich beinahe allgemein gewöhnt, das ohnehin bezeugte Temenos der dionysischen Künstler in der Stadt mit der Nachricht bei Pausanias zu verbinden und den Marktbezirk des Melpomenos-Lenaios, das ehemalige Grundstück des Pulytion, zugleich zum Temenos jenes privaten Thiasos zu erheben. Doch ist diese Kombination nur so lange ohne Anstoss, wie an dem öffentlichen Charakter des Dionysosbezirkes als solchem nicht

Die Iobakchen haben mit dem alten Lenaion nichts als den Grund und Boden gemein.[72]) Und daraus folgt, dass ihr als Bukolikos bezeichneter Beamte seinen Namen von dem Bukolion nicht erhalten haben kann. Also ist er als ‚Priester des Bukolos‘ zu verstehen, und von diesem Wesen wissen wir bisher nur, dass es nicht etwa Dionysos selber war (S. 56). Da wir aber das Verzeichnis von fünf im Iobakchenhause verehrten Gottheiten in der Inschrift selbst besitzen, so bleibt uns keine Wahl. Unter Dionysos Kore Palaimon Aphrodite Proteurhythmos kann ernstlich nur noch an Palaimon und Proteurhythmos gedacht werden. Ich wüsste aber nicht, was je dazu hätte führen sollen, den Meeresgott Palaimon im Kulte zum Bukolos zu machen. Es hilft auch nichts, dass er Dionysos Milchbruder und dem attischen Dichter wohlbekannt ist.[73]) Versuchen wir es also mit Proteurhythmos. Da hat zunächst das Verständnis des sprachlich ja kenntlichen Kompositums sachliche Schwierigkeiten. ‚Der dem Weltall den Rhythmus gegeben hat‘ ist mit dem ersten Herausgeber aus dem Kompositum unmöglich herauszulesen und wohl nur ein Ausweg der Verzweiflung. ‚Tanzmeister‘, an sich wohl passend, wäre das Simplex *εὔρυθμος*; und unter diesem Titel erscheint auf Ephebenlisten ein Beamter, vielleicht der Tanzmeister, wirklich.[74]) Von einem ‚Obertanzmeister‘ eines doch nicht aus Tanzmeistern bestehenden Thiasos habe ich noch nichts gelesen oder gehört. Vielleicht führt ein anderer Weg sicherer zum Ziele. *Πρωτεύρυθμος* heisst ‚der Erste der *εὔρυθμοι*‘, d. h. der Erste der

gerüttelt und das ‚hinter dem Dionysosbezirke‘ belegene dionysische *οἴκημα* (ein Wort, welches durchaus nicht bloss ‚Kapelle‘ heisst, S. 93 ff.) von jenem Temenos, auch dem Technitenheim, scharf unterschieden wird. Anders Milchhoefer S. 53. Die Techniten besassen übrigens ausser dem von Poseidonios (bei Athen. V) erwähnten städtischen Grundstück am Telesterion zu Eleusis einen Bezirk (CIA II 1, 628) und trugen auch dort wesentlich zur Feier des grossen Festes bei.

[72]) Von der Lage des Bakcheions (S. 41 ff.) wissen wir nichts.

[73]) Euripides Iph. Taur. V. 270 f.

[74]) Z. B. CIA III 1, 1098 *τῶι Ἡρακλεῖ καὶ εὐρύθμωι Γαύρωι.*

Musiker, Dichter, Tänzer: denn das Wort ist in seinem ganzen Umfange zu nehmen.[75]) Das weist ins Gebiet der Helden- und Göttersage auf eine Gestalt, deren volle Bedeutung in dem gelegen war, was die Griechen ‚Rhythmus' nannten. „Soll ich die Wahrheit sagen" äussert sich ein Kenner des hellenischen Volkscharakters, selbst Grieche, so ist der Rhythmus unter allen verfänglichen Mitteln das wirkungsvollste, um die Hörer zu bezaubern." Die Stellung des Proteurhythmos in den Statuten der Iobakchen hinter den vier Göttern (Dionysos, Kore, Palaimon, Aphrodite), seine Abtrennung von den fünf vorher aufgezählten Beamten der Iobakchen dient zur Bestätigung. Erinnern wir uns nun, dass für einen ‚orphischen Kult' die feierliche Bewirtung des Dionysos überliefert ist (S. 52), so werden wir in ‚Proteurhythmos' fast unwillkürlich Orpheus vermuten. Weiter führt das varronische Exzerpt über den Rhythmus bei dem sogenannten Censorinus, welches in den Handschriften, auch dem scheinbar besten Codex Coloniensis, zerrüttet, von Otto Jahn mit mehr Bravour als Glück zurechtgemacht worden worden ist.[76]) Aber das Wesentliche lässt sich erkennen:

---

[75]) Nonnos XIX V. 218 ποδὸς εὐρύθμοιο und ähnlich oft.

[76]) Grammatici latini ed. Keil VI p. 608 rhythmus creditur dictus a rythmonio, orphei filio et idnomenae nymfae maricae, ut tradit nicocrates libro, quem composuit de musio. fratre rythmoni tradit hymene varritonis autem et coloridis tirisiae filiae periclemenum et peridemem, qui primus cecinerit res gestas heroum musicis cantibus.*)

---

*) 1 Idomenae nymphae Ismaricae vermutet O. Jahn; schwerlich Idomenae nymphae macedonicae (Εἰδομενή ist makedonische Stadt, Thukyd. II 100. Als Heroine ist Eidomene sonst Tochter des Pheres, Gemahlin des Amythaon und Mutter des Melampus [von Welcker übrigens nicht richtig aufgefasst Nachtrag S. 193]). | 3 Musice vermutet O. Jahn. | 3 fratrem Rhythmonii tradit Hymenaeum, Rhythmonii autem et Chloridis Tiresiae filiae Periclymenum et Perimedem vermutet O. Jahn. Chloris ist sonst Minyerin aus dem böotischen Orchomenos (K. O. Müller Minyer S. 255), wie ihre Söhne Periklymenos und Perimedes. Sie lag auf Polygnots delphischem Unterweltsbilde, in welchem Orpheus ziemlich den Mittelpunkt einnahm, in den Armen der delphischen Thyia, der Eponymen der Thyiaden (das ist nicht aus der Odyssee XI V. 281 ff., sondern alles aus delphischer Überlieferung entnommen; vgl. Kap. III A. 60).

Orpheus ist Vater des Rhythmus Bonus, d. i. Εὔρυθμος.[77]) Wer hatte nach Ansicht des Altertums mehr Anspruch als

Nikokrates ist uns nicht ganz unbekannt. Wir kennen einen Buchtitel Περὶ τοῦ ἐν Ἑλικῶνι ἀγῶνος aus dem Townleyanus zur Ilias N V. 21 und erfahren, dass er unter anderm nach demjenigen Aigai forschte, welches Poseidon (bekanntlich Ἑλικώνιος im N) in der Ilias besuchte. Er lehnte die (von andern offenbar behauptete) Beziehung auf das euböische, Dionysosberühmte Küstenstädtchen ab und schlug die kleine Insel mitten im ägäischen Meere vor, von welcher er eine Merkwürdigkeit zu erzählen wusste. Ob Nikokrates über den böotischen Helikon oder den Berg der athenischen Vorstadt Agra, in welchen das Stadion eingeschnitten war, gehandelt, das lässt sich aus der einen, nicht farbvollen Erwähnung der Schrift „Über das Fest auf dem Helikon" bestimmt nicht abnehmen. Die Wahrscheinlichkeit spricht darum noch nicht für den attischen Hügel, dass dieser bekanntlich einen Altar des ‚helikonischen' Poseidon trug, während Poseidonerinnerungen auf dem böotischen Musenberge kaum nachweisbar sind. Ein zweites Bruchstück behandelt den Sturz des athenischen Königs Aigeus von der Burg in das Meer (erhalten in den Apolloniosscholien I V. 831). Den Titel De Musio änderte Jahn; andre suchen in ihm das alexandrinische Museum: warum nicht den athenischen Hügel, an den unter anderen die Person und Sage des Musaios gebunden ist? Wenn Heliodor Περὶ Τριπόδων (über die Tripodenstrasse) schrieb: warum nicht Nikokrates über den Museionhügel? Die unkenntliche Gattin des Orpheus machte Jahn zu einer ismarischen Nymphe, ohne Wahrscheinlichkeit. Verdorben ist auch rythmonius und varritonis. O. Jahn empfand richtig, dass die Emendation über Rhythmonius hinausgehen müsse, da diese Bildung ungewöhnlich klingt und sich nicht belegen lässt; Lobeck verzichtete auf jeden Heilungsversuch (I p. 326). Ich vermute mit Zuversicht Rhythmus Bonus, ganz wie die Römer Εὐάγγελος mit Angelus Bonus wiedergeben (Kap. IV).

[77]) Bei Lerna in der Argolis zeigte ein Πόλυμνος (Paus. I 37, 5), anderswo auch Πρόσυμνος genannt (beide Namen sind tadellos), dem Dionysos den Weg in die Unterwelt. Die Sage von diesem Polymnos ist spät und schmutzig (vgl. S. 90, Welcker Gr. G. II S. 650, Wilamowitz An. Eur. p. 182, Comment. gr. II p. 15), die Person aber alt und dem Πρωτεύρυθμος der Iobakchen vergleichbar. An den Hirten Hymnos bei Nonnos (XVI) will ich wenigstens erinnern (Hermes 1889 S. 523 ff.). — Eurythmos als Name eines Verstorbenen auf Melos: CIG II p. 357. — Fr. 397 der menippeischen Satiren redet Varro vom Rhythmus. Doch ist der Text zerrüttet. Bücheler ediert unter Billigung einer Überflüssiges besagenden Konjektur Ribbecks: patris (statt paci in) huius nascuntur pueri rhythmus et melos, welche Konjektur auch durch die von Norden hineingelegte Beziehung nicht gewinnt (Suppl. der Jahrb. f. Philol. XVIII p. 346). Die übrigen Versuche (compaginis, paginae u. a.) sind unbrauch-

erster Dichter, Musiker, Tänzer, recht eigentlich und im vollsten Wortsinne als *Πρωτεύρυθμος*, zu gelten als eben Orpheus?[78]) Wer bezwingt denn durch die Macht der

bar und Düntzers Einfall, die Lesart der drei Noniushandschriften (I p. 319 Müller) auszustossen, verdient keine Beachtung. Die Satire ‚Parmeno' handelte, das ist anerkannt, von Poesie und besonders von den römischen Poeten. Daraufhin und weil Varro Fr. 542 seine Satiren seine ‚Kinder' nennt, schlägt Norden jetzt ‚pacvi' vor, d. i. Pacuvi (Fr. 356, Lachmann zu Lukrez p. 396) und ergänzt den Vers etwa: <pórro> Pacvi huiús nascuntur púeri rhythmus ét melos (das Bild hat Varro übrigens nicht aus sich, vgl. A. 78 und Himerios Or. VII 2 *λόγοι δὲ παῖδες Ἀπόλλωνος* u. a. St.).

[78]) Das braucht man eigentlich nicht zu belegen. Orpheus der älteste Dichter: Metrodoros bei Jamblichos XXXIV 244 p. 170 N. *ὀνομάκλυτον Ὄρφην* sagt allgemein Ibykos Fr. 10. Genauer Pindar Pyth. IV V. 176 f.: *ἐξ Ἀπόλλωνος φορμικτάς, ἀοιδᾶν πατήρ, εὐάντητος Ὀρφεύς* (so zu interpungieren; Vater des Orpheus ist bei Pindar [Schol. Rhes. V. 895] Oiagros). *μηδ' ἂν ἡδίων ἧι τῶν Θαμύρου τε καὶ Ὀρφείων ὕμνων* Platon Legg. VIII p. 829 E. Herakleides (der Pontiker?) in den Schol. Eur. Alk. V. 346 *Καλλιόπη, <ἥ> ποίησιν εὗρε, συνοικήσασα Οἰάγρωι γεννᾶι Ὀρφέα, τὸν πάντων μέγιστον ἀνθρώπων ἐν τῆι κιθαρωιδικῆι τέχνηι γενόμενον, πρὸς δὲ καὶ τῆς ἐγκυκλίου μαθήσεως συγκρεμαστικώτερον κτλ.* Bei Diodor IV 25 heisst Orpheus *παιδείαι καὶ μελωιδίαι καὶ ποιήσει πολὺ προέχων τῶν μνημονευομένων* und macht ein Gedicht *τῆι κατὰ τὴν ὠιδὴν εὐμελείαι διαφέρον.* Pausanias IX 30, 3 *ὑπερεβάλλετο ἐπῶν κόσμωι τοὺς πρὸ αὐτοῦ.* Vgl. Klausen bei Ersch und Gruber s. v. Orpheus. Polygnot zeigte auf seinem delphischen Gemälde Orpheus inmitten seiner Gemeinde als Proteurhythmos (anders Dümmler Delphika S. 20[1]); er folgt erweislich in wesentlichen Punkten delphischer Auffassung, obwohl er Orpheus auch aus seiner thasischen Heimat kannte. Vgl. Kap. II und III. Pausanias schildert X 30, 6: „Auf Patroklos folgt Orpheus; der sitzt auf einem Hügel, unter einer Weide, greift mit der einen Hand in die Saiten, mit der anderen berührt er die Zweige des Weidenbaumes. Dieser Baum scheint den Hain der Persephone zu bedeuten. Orpheus' Äusseres ist griechisch, nicht etwa thrakisch. Auf der anderen Seite des Baumes steht, angelehnt an den Stamm, Promedon. Es gibt die Behauptung, Polygnot habe diesen Promedon einfach erdichtet; andere meinen, es sei ein für Poesie und Musik, besonders die des Orpheus, sehr empfänglicher Grieche in Wirklichkeit gewesen." Es wird nicht überflüssig sein, an den Enkel des Orpheus und Sohn des Eurhythmos, an den nicht sicheren ‚Perimedes' des sog. Censorinus (S. 63), als Parallele zu erinnern. Dass dieser von Chloris stammt (S. 63), die gleichfalls auf dem polygnotischen Gemälde erscheint, mag man immerhin beachten. Mit Methon, dem Eponymen von Methone (vgl. Kap. II), diesen Promedon zusammenzustellen, hätte Dümmler nicht in den Sinn kommen sollen a. a. O.

Musik selbst die finsteren Gewalten des Hades? Sodann: Orpheus ‚der Theologe‘ ist Hirte (*βουκόλος*) seiner Gemeinde, in Athen (das lehren die attischen Dichter, S. 67 ff.) und anderswo. So führt ihn Vergil noch im Hades vor: um Orpheus gruppieren sich die Seligen; während sie singen, spielen, tanzen, ‚schlägt ihr Priester wundervoll die Laute‘.[79]) Bedeutungsvoll steht hier im Hinblick auf die selige Gemeinde die Bezeichnung ‚Priester‘ (sacerdos): es ist nicht zwar erschöpfend für das vollwertige *βουκόλος* gesagt. Endlich ist die Tanzkunst des Orpheus für die Epoche der Inschrift aufs Beste bezeugt. In der Schrift ‚Über den Tanz‘ (16) schildert der in allen diesen Dingen sehr erfahrene Lukian, wie ohne Tanz kein älterer Mysteriendienst vor sich gehe; offenbar hätten Orpheus und Musaios, die besten Tänzer jener alten Zeit, die Elemente der Mysterienfeier so wie geschehn in der Überzeugung festgestellt, es gäbe für den Mysten nichts Schöneres als rhythmischen Tanz. Und an einer anderen Stelle der Schrift (51) erfahren wir, dass die Schicksale des Mysterienstifters, des Orpheus selbst, in mimischen Tänzen besonders gern verherrlicht wurden, bei den Mysterienfeiern, so darf man auch ohne Zeugnis hinzusetzen.[80]) Ist der Proteurhythmos der Iobakchen somit Orpheus, so war dieser athenische Thiasos unweigerlich ein orphischer.

Ich sehe im Schluss der Tragödie ‚Rhesos‘ eine religionsgeschichtliche Urkunde ersten Ranges. Die Muse, des getöteten Rhesos Mutter, erklärt den die Leiche um-

---

[79]) Aen. VI V. 642 ff.:

Pars in gramineis exercent membra palaestris,
contendunt ludo et fulva luctantur harena,
pars pedibus plaudunt choreas et carmina dicunt.
Nec non Threicius longa cum veste sacerdos
obloquitur numeris septem discrimina vocum,
iamque eadem digitis, iam pectine pulsat eburno.

[80]) *Ἔχει καὶ ἡ Θρᾴκη πολλὰ τῷ ὀρχησομένῳ ἀναγκαῖα, τὸν Ὀρφέα, τὸν ἐκείνου σπαραγμὸν καὶ τὴν λάλον αὐτοῦ κεφαλὴν τὴν ἐπιπλέουσαν τῇ λύρᾳ καὶ τὸν Αἷμον καὶ τὴν Ῥοδόπην καὶ τὴν Λυκούργου κόλασιν.*

stehenden Troern,[81]) ein Toter bleiben werde ihr Sohn mit Nichten. Kore sei es schuldig, den Angehörigen des Orpheus (Rhesos ist sein Vetter, Rhesos' Mutter seine Tante) ehrend zu begegnen. Warum? Weil Orpheus vor Kore dort unten einst so schön musiziert hat, dass sie seine gestorbene Gattin Eurydike wieder freigab? Da wäre umgekehrt Orpheus als der Beschenkte der zu Dank Verpflichtete gewesen, nicht aber die Gewährung winkende Göttin. Aber der Kore stiftet Orpheus nach anderen Berichten Mysterien: ist etwa im Drama des ungenannten Dichters eine Andeutung auf diese Stiftung gegeben? V. 938 ff. ruft schmerzerfüllt die Muse der Athena als der Helferin der beiden gegen Rhesos ausgezogenen griechischen Helden Odysseus und Diomedes zu: „Du bist an allem schuldig. Und doch, wir Musen haben Deine Stadt Athen am Meisten bevorzugt, und Orpheus, unsrer Schwester Kalliope Sohn, des Getöteten Vetter, ist der Begründer der hochheiligen Mysterien in Athen (*μυστηρίων τε τῶν ἀρρήτων φανὰς ἔδειξεν Ὀρφεύς*); auch Musaios, den edlen Athener, haben wir über alles geehrt. Und nun ist dies der Lohn.“ Wir hören es: der Thraker Orpheus hat in Athen Mysterien (natürlich orphische) eingeführt,[82]) und ihm ist Kore zu lebhaftem Danke verpflichtet. Also galten der Kore die orphischen Mysterien des athenischen Staates, welche der Dichter im Auge hat; ob ihr allein (wie z. B. in Sparta[83]) oder nicht, darüber erfahren wir aus dem ‚Rhesos‘ nichts. V. 970 ff. fährt die Muse so fort: „Entrückt wird Rhesos in des silberreichen thrakischen Landes Höhlen als gottgewordener Mensch lebendig weilen, wie sich der

[81]) V. 963 ff.:

τοσόνδε Νύμφην τὴν ἔνερθ' αἰτήσομαι,
τῆς καρποποιοῦ παῖδα Δήμητρος θεᾶς,
ψυχὴν ἀνεῖναι τοῦδ'· ὀφειλέτις δέ μοι
τοὺς Ὀρφέως τιμῶσα φαίνεσθαι φίλους.

[82]) Sacra lustralia in universum, Atheniensibus non minus quam ceteris Graecis honora et salutaria meint Lobeck I p. 239. — Musaios' Athenertum steht auch sonst fest (Paus. I 25, 7).

[83]) Pausanias III 13, 2.

Prophet des Dionysos auf dem Pangaionfels niedergelassen, den Eingeweihten ein ehrwürdiger Gott."[84]) Die Verse sind von den Erklärern durchgehends missverstanden: von einem Prophetenamt des Rhesos auf dem Pangaion ist nichts, gar nichts ausgesagt; verglichen wird der Heros Rhesos, dessen Grab in der Ebene von Amphipolis am Strymon bei seinem Vater, dem Flussgotte, war,[85]) und der ungenannte Dionysosprophet und Gott: sie leben, nach gleichem oder ähnlichem Todesschicksal zur Unsterblichkeit erhöht, in jener selben Gegend fort, der eine in der Ebene vor dem Pangaion als Halbgott, als Gott der andere hoch oben auf der Klippe. Wer ist nun dieser ‚Dionysosprophet und für die Eingeweihten ehrwürdige Gott', wenn es Rhesos nicht sein kann?[86]) Ausschlaggebend ist seine Mysterienbedeutung. Es kann niemand anders als der in dem Gedicht vorher ja auch erwähnte Orpheus sein. Orphische Dionysosmysterien, verbunden mit einem Dionysosorakel, und Orpheus' Grab und göttliche Verehrung auf dem Pangaion — das ist ein lohnendes Ergebnis der unbefangenen Rhesosinterpretation. An Bestätigung fehlt es nicht: von Orpheus' Aufenthalt auf dem Pangaion und dem dort begangenen Dionysosdienst weiss ausser anderen Vergils alexandrinische Vorlage in der Erzählung vom Gange des Orpheus in die Unterwelt als von

---

[84]) κρυπτὸς δ' ἐν ἄντροις τῆς ὑπαργύρου χθονὸς
ἀνθρωποδαίμων κείσεται βλέπων φάος,
Βάκχου προφήτης ὥστε Παγγαίου πέτραν
ᾤκησε σεμνὸς τοῖσιν εἰδόσιν θεός.

Dem ἀνθρωποδαίμων entsprechen die bei Hesiod als μάκαρες θνητοί bezeichneten Heroen (Rohde S. 94). βροτοδαίμων] ἡμίθεος Hesych s. v.

[85]) Polyainos VI 53. Dieselbe Voraussetzung ist bei Vergil Georg IV V. 461 f.: Rhodopeiae arces altaque Pangaea et Rhesi Mavortia tellus. Ῥήσιον eine Örtlichkeit vor der Stadt Byzanz, Sitz des Strategen: Suid. s. v. Ῥῆσος.

[86]) Lykurgos, meint Vater in seinem Kommentar (p. 280) und ihm folgend Dindorf (III 2 p. 626 der Oxforder Ausgabe), Lykurgos, welcher allerdings in den Bergen des Pangaion eingekerkert wurde, ohne aber darum Prophet des Dionysos zu sein. Wesensgleichheit des Dionysos und des Lykurgos haben irgendwelche Alten behauptet (Strabo X p. 471).

einer Thatsache zu berichten.[87]) So aufgefasst kommt der Schluss des Dramas erst zu seinem Rechte. Er lehrt zwei religionsgeschichtliche Daten, 1. einen orphischen Dionysoskult auf dem Pangaion, 2. ‚orphische‘ Mysterien der Demetertochter im athenischen Staate. Ob im thrakischen Kulte Kore, ob in den athenischen Mysterien Dionysos miteinbegriffen war oder nicht, darüber sagt der Dichter nichts. Aber von solchen, die bei Orpheus sich in die Mysterien des Dionysos und der Kore weihen lassen (*οἱ παρὰ Ὀρφεῖ τῶι Διονύσωι καὶ τῆι Κόρηι τελούμενοι*), spricht Proklos, selbst ein Eingeweihter, und der ‚orphische‘ Hymnus LIII ruft den ‚Bakchos‘ an ‚der bei Persephone ausruht ein um das andere Jahr‘ (*χθόνιον Διόνυσον ἐγρόμενον κούραις ἅμα Νύμφαις εὐπλοκάμοισιν, ὃς παρὰ Περσεφόνης ἱεροῖσι δόμοισιν ἰαύων κοιμίζει τριετῆρα χρόνον, βακχήιον, ἁγνόν*).

Allein: warum das Versteckspiel? Warum wird Orpheus nicht mit seinem Namen angeredet, sondern erst durch Umschreibung kenntlich gemacht? Man darf einige Gegenfragen stellen: warum nennen die Mysten von Andania die aller Welt unter dem Namen Kore oder Persephone bekannte Göttin Hagna ‚die Reine‘? Warum die Arkader ihre Erdgöttin ‚Despoina‘, die Lykomiden ‚die Grosse‘? Warum reden

[87]) Herodot erzählt VII 111 von den Satren, welche nach 112 das Pangaion *μάλιστα νέμονται. οὗτοι οἱ τοῦ Διονύσου τὸ μαντήιόν εἰσι ἐκτημένοι. τὸ δὲ μαντήιον τοῦτό ἐστι μὲν ἐπὶ τῶν ὀρέων τῶν ὑψηλοτάτων, Βησσοὶ δὲ τῶν Σατρέων εἰσὶν οἱ προφητεύοντες τοῦ ἱροῦ, πρόμαντις δὲ ἡ χρέωσα κατάπερ ἐν Δελφοῖσι καὶ οὐδὲν ποικιλώτερον.* Ist dies das Pangaionorakel (über welches Kap. II noch andre Nachrichten vorgelegt werden sollen)? Dass Herodot nur von einem berühmteren Dionysosorakel zu wissen scheint, spricht für die Identität. Das gleiche Orakel meint Dio Cassius LI 25: *τούτων (τῶν Ὀδρυσῶν) γάρ, ὅτι τῶι τε Διονύσωι πρόσκεινται καὶ τότε ἄνευ τῶν ὅπλων ἀπήντησάν οἱ, ἐφείσατο* (Crassus)· *καὶ αὐτοῖς καὶ τὴν χώραν, ἐν ἧι καὶ τὸν θεὸν ἀγάλλουσιν, ἐχαρίσατο, Βησσοὺς τοὺς κατέχοντας αὐτὴν ἀφελόμενος.* Vergil Georg IV V. 508 ff. (septem illum totos perhibent ex ordine menses rupe sub aeria deserti ad Strymonis undam flevisse) und V. 520 ff. (spretae Ciconum quo munere matres inter sacra deum nocturnique orgia Bacchi discerptum latos iuvenem sparsere per agros).

die Samothraker und Messenier von ‚den grossen Göttern‘ im Kultus, statt von Kabiren und Dioskuren? Den Grund, übereifrige Ehrfurcht und Scheu, lässt noch eine andere Sitte der eleusinischen Weihen deutlich herauserkennen. In Eleusis durfte der Name des Hierophanten von keinem Mysten, nicht einmal von den Namenträgern selbst, ausgesprochen, auch nicht aufgeschrieben werden. Eunapios redet in einer seiner ‚Lebensbeschreibungen‘ beiläufig von der Person eines eleusinischen Hierophanten; seinen Namen dürfe er nicht nennen, weil er durch ihn in die eleusinischen Weihen eingeführt worden sei.[88]) Grabschriften bestätigen die Bemerkung dieses späten Zeugen.[89]) Dass die Sitte auch in den orphischen Thiasoi herrschte, möchte ich aus der Art entnehmen, wie die Verfasser der orphischen Hymnen den Orpheus von sich selber reden lassen (*βουκόλωι εὐμενέουσαν ἀεὶ κεχαρηότι θυμῶι* und *βουκόλωι εὐάντητοι ἀεὶ κεχαρηότι θυμῶι*, Kap. III) unter Verschweigung des Namens, wie auf der Iobakcheninschrift. Allerdings findet sich die Hieronymie der Priester nicht vor der römischen Epoche belegt,[90]) wohl aber das Gegenteil, und die Möglichkeit ist also gar nicht zu bestreiten, dass wir es mit der rituellen Neuerung einer späten Zeit zu thun haben; dann aber einer solchen, die trotzdem auf eine alte Gepflogenheit, nicht bloss der Griechen, zurückgriff. Die Hieronymie, auf verschiedenem Völkerboden durch das Wirken des gleichen Gesetzes ins Dasein gerufen, ist eine jener geschichtlichen Analogien, durch welche, wie durch ein festes Band, auch äusserlich entfernte und sich fremd erscheinende Religionen und Kul-

[88]) Vitae Soph. p. 475.

[89]) Epigr. gr. 862. 863 K. *οὔνομα σιγάσθω τοὐτ' ἀποκληιζομένη, εὖτέ με Κεκροπίδαι Δηοῖ θέσαν ἱεροφάντιν, αὐτὴ ἀμαιμακέτοις ἐγκατέκρυψα βυθοῖς*. *Ἐφημ. ἀρχ.* 1883 p. 79 (Eleusis) *οὔνομα δ' ὅστις ἐγώ, μὴ δίζεο· θεσμὸς ἐκεῖνο μυστικὸς ὤιχετ' ἄγων εἰς ἅλα πορφυρέην κτλ*. Lukian Lexiph. 10 ‚Die Hierophanten sind *ἀνώνυμοι καὶ οὐκέτι ὀνομαστοί, ὡς ἂν ἱερώνυμοι ἤδη γεγενημένοι*‘. Sie verlangen die Hieronymie als ihr gutes Recht. Dafür fingiert Lukian ein drastisches Exempel.

[90]) Dittenberger Hermes 1885 S. 13[1].

turen innerlich zusammengehalten werden.[91]) Die fünf Gefährten, denen Gotama seine Lehre von der Erlösung zuerst predigte, redeten ihn mit seinem Namen an. Da sie so redeten, sprach Gotama zu den fünf Mönchen: „Ihr Mönche, redet den ‚Vollendeten‘ nicht mit seinem Namen an. Der ‚Vollendete‘ ist der heilige, höchste Buddha.“ Das Wort, das man ‚der Vollendete‘ zu übersetzen pflegt, ist, wie Oldenberg bemerkt (Buddha S. 127), dasjenige, welches höchst wahrscheinlich Buddha brauchte, wenn er von sich selbst redete.

---

[91]) Im hieratischen Gebrauch hat sich die alte Völkersitte rein gehalten. Von den karischen Frauen sagt Herodot I 146: *διὰ τοῦτον δὲ τὸν φόνον αἱ γυναῖκες αὗται νόμον θέμεναι σφίσι αὐτῇσι ὅρκους ἐπήλασαν καὶ παρέδοσαν τῇσι θυγατράσι, μή κοτε ὁμοσιτῆσαι τοῖσι ἀνδράσι μηδὲ οὐνόματι βῶσαι τὸν ἑαυτῆς ἄνδρα κτλ.* Die von Herodot angeführte Legende ist natürlich keine Erklärung. Lobeck (Agl. I p. 62)* hat aus andern Beispielen den Grund erkannt: honoris causa id primo institutum fuisse. So werden sich manche *ἐπικλήσεις* auch der Götter erklären. Interessant ist das Verhalten der Juden dem Namen Jehovahs gegenüber zu den verschiedenen Zeiten. Wetzer und Welte schreiben (Kirchenlexikon, her. von Hergenröther und Kaulen 1889, s. v. Jehovah VI S. 1274): „Man hatte sich im späteren Judentum aus wachsender Scheu vor der Heiligkeit des Buchstabens zuerst den Namen Jehovah seltener zu schreiben, hernach ihn gar nicht auszusprechen gewöhnt, wie denn schon die Septuaginta ihm konstant *Κύριος* substituiert. Das Verbot, den Namen auszusprechen, gründete man fälschlich auf Lev. 24, 16, wo deutlich nur von einem missbräuchlichen, lästerlichen Nennen des heiligen Namens geredet ist (nakab), wo aber auch bereits die alexandrinische Version lediglich ein *ὀνομάζειν τὸ ὄνομα θεοῦ* hat. Nach dem Talmud war erst beim Gruss das Aussprechen des göttlichen Namens erlaubt; später lehrte ein Zelote, Abba Schaul, dass das Aussprechen des Namens Gottes nach seinen Buchstaben vom Anteil an der zukünftigen Welt ausschlösse. Nach einer dritten Stelle sprachen die Priester im Heiligtum (wozu manche übrigens ganz Jerusalem rechneten) den heiligen Namen nach seinen Buchstaben aus; sonst gebrauchten sie andere Namen. Seit dem Tode Simeons des Gerechten soll auch im Tempel der Name nicht mehr ausgesprochen, sondern Adonai (Herr) dafür genannt worden sein.“ Vgl. auch A. Geiger Urschrift und Übersetzungen der Bibel, Breslau 1857, S. 261 ff. Über eine ähnliche Erscheinung bei den Naturvölkern in der neuen Welt handelt, worauf mich Norden hinweist, Max Müller Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache I S. 28 ff. (der Übersetzung von C. Böttger 1867).

3. Die kleinen Mysterien.

Sind die fünf Götter der Iobakchen auch in innerlicher Beziehung zu einander gewesen? Für Dionysos und Kore ist der Beweis erbracht. Es dürfte am Ende nicht so schwer sein, gemeinsame Züge oder Sagen auch für jedes einzelne der sonst möglichen Paare herauszufinden,[92]) aber das Verfahren untersteht als solches doch prinzipiell einem schweren Bedenken. Wer beherzigt, wie selbst der gottesfürchtige Plutarch an der Isisfeier wie an den Dionysosmysterien seine Freude und volle Erbauung findet (S. 5), der später so beliebten Kulthäufungen zu geschweigen: der wird sich leicht entschliessen, neben der erwähnten Möglichkeit, welche der erste Herausgeber allein gelten lässt, noch eine zweite als mindestens ebenso berechtigt anzuerkennen, die nämlich, dass die Iobakchen ein, wer will sagen wie bedingtes, äusseres Nebeneinander von Kulten in ihrem Bakcheion besitzen wenigstens konnten. Dionysische Thiasoi blühten auf Rhodos während der Hansazeit der Insel. Und wie steht es um den Gott? Bald erscheint er allein, bald mit Zeus Xenios, bald mit Zeus Atabyrios, bald mit Athena verbunden![93]) Offenbar führen auch diese Thiasoi, wie alles Organische, ein geschichtliches Leben: sie entwickeln und erweitern sich. Lässt sich heute in ihnen der Prozess des allmählichen Werdens noch so nachweisen,

---

[92]) Palaimon von Korinth ist Milchbruder des Dionysos auch bei den Orphikern der Sammlung (H. LXXIV): Wide a. a. O. (als bukolischer Name: Vergil Ecl. III V. 50). Ihre gemeinsame Nährmutter, die Nereide Ino, ist Stifterin eines dionysischen Thiasos (Hermes 1890 S. 179). A. P. VI 1 salben die Nereiden Homers Leiche mit Nektar. — Aphrodite erscheint als Mitbewohnerin des Hades zur Verwunderung manches Beschauers auf Unterweltsvasen (einiges bei Dieterich Nekyia S. 81[2], Oldenberg Relig. der Veden S. 536). Das Richtige wird auch nicht sein, dass die Iobakchen im Gegensatz zu manchen orphischen Asketen die Freuden dieser Göttin nicht ablehnten; der Hippolytos des Euripides, der Daphnis des Theokritos sind gegen die Göttin spröde, aber nicht als Orphiker (anders Reitzenstein S. 209 ff.). *σεμνὴ Βάκχοιο πάρεδρε* steht im orphischen Hymnus LV V. 7: geht das auf ein wirkliches Kultverhältnis?

[93]) CIG II 3190. 3210.

dass wir für die Beurteilung der Iobakchen etwas lernten? Machen wir die Probe doch. Der bestbekannte Verein von Thiasoten auf griechischer Erde sind die Orgeonen im Peiraieus. Wir können diese durchaus private Verbindung vom vierten Jahrhundert v. Chr. bis in die Kaiserzeit verfolgen. Wenn irgendwo, so muss hier der Versuch gelingen zu erkennen, ob eine Entwicklung oder eine Vermehrung der Kultobjekte im Laufe der Jahrhunderte in dem Sinne, wie ich sie bei den athenischen Iobakchen als möglich vertreten habe, stattgefunden hat. Ich sehe mich in dieser Untersuchung genötigt, dem meisterhaften Buche Foucarts in wesentlichen Punkten zu widersprechen. Foucart legte auf seine Darstellung der Orgeonenreligion (p. 86. 199) besonderen Wert; ich muss also etwas ausführlicher werden, um überzeugen zu können.

Jener Orgeonenkult des Hafens galt der grossen Göttermutter, seine Stätte heisst auf den Inschriften ‚das Metroon.‘ Einmal nun beloben diese Orgeonen die Priesterin der syrischen Aphrodite, dass sie (für die Orgeonen) Opfer ‚der syrischen Aphrodite und den andern Göttern, für welche es sich schickte‘, dargebracht habe (p. 198). Danach standen die Orgeonen der grossen Göttermutter im Peiraieus mit jenen Thiasoten der syrischen Aphrodite in religiöser Verbindung. Weiter helfen die von Foucart übersichtlich gruppierten Inschriftfunde auf dem Boden des Metroons. Zweimal erscheint dort Aphrodite Urania als Empfängerin von Weihgeschenken. Foucart schloss kurz und richtig, dass Aphrodite Urania im Metroon verehrt worden ist.[94]) Er gieng aber weiter; auf Grund einer Weihinschrift (*Μητρὶ θεῶν εὐάντῃι ἰατρίνῃι Ἀφροδίτῃι*) stellte er zuversichtlich die Gleichung hin ‚Aphrodite-Urania-Göttermutter‘ im Sinne des Thiasos. Seitens des Sprachgebrauchs dieser Inschriften wird diese Auffassung nicht empfohlen, sondern das beliebte Asyndeton gefordert,

---

[94]) P. 16. 110. 227 sqq.

so dass Ἀφροδίτῃ abzulösen und zu folgern ist,[95]) dass die eine Weihung an die Hauptgöttinnen der beiden Thiasoi, an die Göttermutter und die syrische ohnehin für den Tempel erwiesene Aphrodite-Urania, gemeinsam gerichtet war.[96]) Das bestätigen einige Belobigungsdekrete (p. 205 sq.), das eine aus dem J. 280. Sie lehren für sich,[97]) dass jenes Metroon noch einen anderen Thiasos beherbergte, welcher damals darauf ausgieng sich ein eigenes ‚Haus' zu erbauen.[98]) Dieser andre Thiasos hatte offenbar seinen Anteil an der Instandhaltung des ihm mitüberlassenen Heiligtums. Es war der Thiasos der syrischen Aphrodite Urania.[99]) Nach diesen Einzel-

[95]) Auf Belege hin, wie p. 199 sq. *Πολυνίκη Μοσχίωνος Φιλάδου γυνὴ Μητρὶ θεῶν εὐαντήτωι ἰατρείνηι εὐχήν* und *Ἱμερτὸς Μαραθώνιος ὑπὲρ Ἱμερτοῦ Μαραθωνίου Μητρὶ θεῶν εὐαντήτωι ειατρείνηι.*

[96]) Auf Delos gab es einen Priester *Θεῶν μεγάλων Διοσκούρων Καβείρων* (Bull. de corr. hell. VII p. 339). Diese Trias pflegt formell als Einheit ausgegeben zu werden. Aber p. 338 steht noch zu lesen *ἱερεὺς γενόμενος Θεῶν μεγάλων καὶ Διοσκούρων καὶ Καβείρων.* Die Verbindung verwandter göttlicher Wesen zu einem Verein wird im Laufe der Zeit immer moderner. — Abgesehen von der Bull. de corr. hell. III p. 510 sqq. (für die Jahre 302—300 v. Chr.) bezeugten Adonisprozession lesen wir dort p. 514 von einer dem *ἱεροποιός* und früheren *ἐπιμελητὴς τῶν κοινῶν πάντων* aufgetragenen Weihung an die Demeter (p. 510). Diese erfolgte *ἐν τῶι ἱερῶι,* der Thiasoten nämlich, und lautete: *στεφανωθεὶς ὑπὸ τοῦ κοινοῦ ἀνέθηκε τὴν Δήμητρα Ὁμόνοιαν τοῦ κοινοῦ;* wohl eine Statuette. Foucart interpungiert nach *Δήμητρα,* aber der athenische Stein, auf den er sich beruft, mit der Inschrift *Ὁμόνοια τοῦ θιάσου* rechtfertigt sein Verfahren nicht. Bull. l. c. p. 513 hat jener Mann geopfert *τὰς θυσίας τοῖς θεοῖς, ἃς πάτριον ἦν αὐτοῖς,* also z. B. Aphrodite Adonis Demeter *Ὁμόνοια.* C. Schäfer a. a. O. S. 422 lehnt jede örtliche Verbindung zwischen dem Metroon und den Aphrodisiasten von vornherein ab. Der Text der Urkunden erzwingt sie.

[97]) Wie Foucart p. 87 anerkennt.

[98]) Kephalion aus Heraklea, der abgetretene Priester, wird bekränzt, *ἐπειδὴ καλῶς καὶ φιλοτίμως ἐπιμεμέληται τοῦ τε ἱεροῦ τῆς Μητρὸς τῶν θεῶν καὶ τῶν θιασωτῶν.* Diese Worte bedeuten aber nicht ‚weil Herakleon für den Tempel der Göttermutter und der Thiasoten' gesorgt hat, sondern ‚für das den Orgeonen gehörige Metroon und für die (in ihm feiernden) Thiasoten'.

[99]) Ihm ist es also ähnlich ergangen, wie dem Heraklesverein auf Delos, der sich bis zum Erwerb eines eigenen Grundstücks im Apollotempel niedergelassen hatte (Foucart p. 223 sq.).

ergebnissen lässt sich die religiöse Geschichte der Orgeonen und ihres Metroons im Ganzen etwa so formulieren. Dieser Verein gestattete, sicher schon im dritten Jahrhundert v. Chr., dem Thiasos der syrischen Aphrodite die Mitbenutzung des eigenen Tempelbezirks (ob in getrenntem Raume, ist unklar) unter seinen besonderen Priestern. Der Plan, sich ein eigenes Versammlungshaus zu gründen, ist, von den Athenern schon im Jahre 333 gestattet[100]) aber verschoben, 280 wieder in Angriff genommen, aber auch damals nicht durchgeführt worden; wir wissen nicht, warum. Allmählich verschmolzen die beiden neben einander lebenden Kulte so weit, dass ihre Hauptgöttinnen von ein und derselben Person vereint angerufen und beschenkt wurden. Man sieht, zu völliger Verschmelzung der beiden räumlich so nahe gerückten Kulte in einen war nur noch ein Schritt. Wir wissen nicht, ob dieser letzte Schritt hier wirklich vollzogen worden ist. Anderswo ist es geschehen (Kap. III). Die Bezeichnung eines Thiasos von Smyrna als ‚Verein der Techniten und Mysten des Dionysos Briseus' (*ἡ ἱερὰ σύνοδος τῶν περὶ τὸν Βρεισέα Διόνυσον τεχνειτῶν καὶ μυστῶν*), der ein und denselben Agonotheten besitzt, führt uns das Werden der Genossenschaft aus zwei Gesellschaften unmittelbar vor Augen und verbreitet Licht

---

[100]) Die wichtige Inschrift CIA II 168 (Foucart p. 187 sqq.) enthält die Antwort des Demos von Athen an die Kaufleute von Kition *περὶ τῆς ἱδρύσεως τῆι Ἀφροδίτηι τοῦ ἱεροῦ* unter Hinweis auf die schon erfolgte Errichtung eines Isistempels durch die Ägypter im Peiraieus. Foucart meint, der Tempel sei damals durch die Kitier wirklich auch gebaut worden. Das wird durch die Metrooninschriften widerlegt. Die von ihm p. 198 veröffentlichte I. (*Ἀριστοκλέα Κιτιὰς Ἀφροδίτηι Οὐρανίαι εὐξαμένη ἀνέθηκεν*), welche vom Metroon stammt, bestätigt die Identität der Urania mit der Aphrodite der Kitier im Peiraieus. Damit fällt die weitere Vermutung ‚que, pour le service du temple d'Aphrodite fondé en 333 par les Phéniciens de Citium, il se forma une association d'Orgéons athéniens,' und wir müssen uns entschliessen, die Unterbringung der syrischen Aphrodite im Metroon der Orgeonen (oder anderswo) bis in die Mitte des vierten Jahrhunderts hinaufzurücken. Übrigens nahmen an ihrer Verehrung allmählich auch Nichtorientalen Teil, sogar Athenerinnen; eine ihrer späten Priesterinnen stammt aus Korinth.

auch über den teischen Stein des ‚Vereins der dionysischen Techniten und der um Dionysos den Führer Versammelten‘ (*κοινὸν τῶν περὶ τὸν Διόνυσον τεχνιτῶν τῶν ἐπ' Ἰωνίας καὶ Ἑλλησπόντου καὶ τῶν περὶ τὸν Καθηγεμόνα Διόνυσον*, nämlich *μυστῶν*).[101]) Dies auf unsren Fall angewandt, werden wir die innere Zusammengehörigkeit der fünf Götter auf der Iobakcheninschrift zunächst weder bestreiten noch behaupten, sondern uns nach Beweisen umsehn. Für Palaimon und Aphrodite habe ich Zwingendes nicht finden können; sie werden später eingefügt sein. Proteurhythmos wird durch seinen priesterlichen Beamten, den Bukolikos, gesichert. Wir haben neben Kore Orpheus und Dionysos Kore das Paar Dionysos Orpheus für die athenischen Iobakchen anzuerkennen — es war auch in Athen, wo das bekannte Wort fiel „schwärme dem Dionysos unter Orpheus Führung“ (*Ὀρφέα τ' ἄνακτ' ἔχων βάκχευε*) — besser, die Trias Dionysos Kore Orpheus. Ja, diese Trias war eine altathenische. Wir besitzen noch die Mittel, das zuverlässig zu beweisen.

Im Staat[102]) erwähnt Platon mit vernehmlichen Spotte die unter Orpheus und seines Jüngers Musaios Namen verbreiteten Schriften, „nach deren Anweisung man opfere, und nicht bloss Privatleute für sich, sondern sogar Staaten, in dem Glauben, von der Last begangener Missethaten im Leben wie im Tode frei und ledig zu werden.“ Staatliche Anerkennung und ein staatlicher Betrieb orphischer Kulte ist für Griechenland im Allgemeinen durch Platons gewichtiges Wort gewährleistet; von blossen Winkelorphikern, Orpheotelesten, wie Lehrs[103])

---

[101]) CIG II 3067. 3068. Lebas Voyage arch. III 281.

[102]) II p. 364 E. O. Gruppes Fragen (Die rhapsodische Theogonie und ihre Bedeutung innerhalb der orphischen Litteratur [Suppl. der Fleckeisenschen Jahrbb. XVII 1890] S. 720) sind damit wohl, allerdings anders als er wollte, erledigt.

[103]) Populäre Aufsätze² S. 360 f. Lehrs entwickelt eine auffällige, jedenfalls unhistorische Vorstellung von den bei Platon gemeinten ‚Orphi-

und sogar K. O. Müller sich und andere glauben machten, kann Platon nicht haben reden wollen. Auch nicht Aristophanes[104]) oder der Verfasser der als demosthenisch über-

---

kern', wenn er sagt: „Es fand das (von Platon an der ang. St. erwähnte Reinigungsverfahren) durch Gebräuche und selbst durch Priesterschaften, die aus dem Orient eingeschleppt worden und sich einschleppten, eine willkommen aufgenommene Ergänzung." Lehrs vermischt Orpheotelesten und Orphiker, private Genossenschaften und staatliche Kulte. Sonst ist der Aufsatz schön und tief.

[104]) Froesche V. 1032. *Ὀρφεὺς μὲν γὰρ τελετάς θ' ἡμῖν κατέδειξε φόνων τ' ἀπέχεσθαι,* d. h. von getötetem Tierfleisch. Nach Rohde hätte Horaz (A. P. V. 391 f. silvestres homines sacer interpresque deorum caedibus et victu foedo deterruit Orpheus) in den Aristophanesvers missverständlich Kannibalismus hineingedeutet. Wir müssen den gelehrten Römer von diesem nicht leichten Vorwurf unbedingt befreien: Fr. 247 (= Sextus Emp. Adv. math. II 31) beweist, dass ‚Orpheus' in irgend einem Gedichte von jenem Kulturzustande geredet, welchen Horaz im Auge hat, aber als von einem inzwischen beseitigten. Horaz lehrt (und wir haben ihm das zu glauben), dass es die Person des mythischen Sängers war, welche sich selbst das Verdienst beimass, aus den Kannibalen zahme Menschen gemacht zu haben; auf den Aristophanesvers ist Horaz also gar nicht zu beziehen. Schon im fünften Jahrh. war jenes orphische Gedicht in Athen gut bekannt. Damals dichtete Moschion in den ‚Pheraeern' (Fr. 6 N.[2]):

ἦν γάρ ποτ' αἰὼν κεῖνος (ἦν ποθ'), ἡνίκα
θηρσὶν διαίτας εἶχον ἐμφερεῖς βροτοί
ὀρειγενῆ σπήλαια καὶ δυσηλίους
φάραγγας ἐνναίοντες — — —
οὐ μὴν ἀρότροις ἀγκύλοις ἐτέμνετο
μέλαινα καρποῦ βῶλος ὀμπνίου τροφός . . .
ἀλλ' ἦν ἀκύμων κοὐ φυτοῖς βρύουσα γὴ.
βοραὶ δὲ σαρκοβρῶτες ἀλληλοκτόνους
παρεῖχον αὐτοῖς δαῖτας, ἦν δ' ὁ μὲν νόμος
ταπεινός, ἡ Βία δὲ σύνθρονος Διί,
ὁ δ' ἀσθενὴς ἦν τῶν ἀμεινόνων βορά.

Die Entlehnung steht fest (von Lobeck übersehen I p. 246). Wachsmuth (Stob. I p. 100) wollte den letzten Vers streichen: grade er ist durch den orphischen Vergleich jetzt sichergestellt. Auf dasselbe orphische Gedicht weist das berühmte Kritiasfragment p. 771 N.[2] zurück:

ἦν χρόνος, ὅτ' ἦν ἄτακτος ἀνθρώπων βίος
καὶ θηριώδης ἰσχύος θ' ὑπηρέτης,
ὅτ' οὐδὲν ἆθλον οὔτε τοῖς ἐσθλοῖσιν ἦν
οὔτ' αὖ κόλασμα τοῖς κακοῖς ἐγίγνετο κτλ.

Auch Empedokles kommt auf das Menschenfressen V. 371. 414. 428 f.

lieferten ersten Rede gegen Aristogeiton (§ 11), wenn sie vor dem versammelten Demos von Athen erklären: „Orpheus hat uns die hochheiligen Weihen gewiesen." Es ist keine Gegeninstanz, dass orphischer Jenseitsglaube nirgends auf griechischer Erde ein ganz allgemeiner gewesen oder geworden ist (wie wenig griechische Kulte sind als allgemeingriechisch anzusprechen!), auch nicht in Athen, wo wir durch Schriftwerke und Inschriften besonders gut über die religiösen Verhältnisse unterrichtet sind (Lehrs hat das Fehlen dieser Vorstellungen in weiten Kreisen der griechischen Gesellschaft in seinen ‚Populären Aufsätzen' schön entwickelt): der Beitritt zu der auf das innerliche Leben und die sehnende Empfänglichkeit des Individuums gerichteten orphischen Offenbarungskirche geschah, auch wo sie öffentlich war, (im Gegensatze zu den Kulten des Staates sonst und zu den Geschlechtsverbänden, in welche der Grieche hineingeboren ward) aus eigenstem Willen und dem persönlichen Bedürfnis an den Jenseitsverheissungen sich aufzurichten. Jedermanns Sache war und ist der Glaube nicht, wo man nicht siehet. Während Hippolytos ‚orphische' Mysterien betreibt, spottet dieser Religiosität sein Vater als einer lächerlich albernen Gefühlsverirrung in dem euripideischen Drama. Und Theseus ist der Landesherr von Trozen und Athen.

Wie steht es um Athen? Es ist die Frage nicht zwar schon aufgeworfen, aber nichtsdestoweniger dringend: werden Dionysos und Kore (diese mit oder ohne Demeter) ‚orphisch' in Attika von Staatswegen verehrt, vereinzelt oder zusammen? Darauf lautet die bündige Antwort: in der athenischen Vorstadt Agra; hauptsächlich diesem Paare galten die kleinen Mysterien dort, und diese waren orphisch. Sie hat Platon an jener Stelle der Republik mit seiner Ironie in erster Linie treffen wollen; Aristophanes, der Verfasser der Rhesostragödie und der Demostheniker zielen auf sie. Mit dieser

St.; nach ihm lebt wie nach Pythagoras auf Zeit im tierischen Körper die ‚Seele' des Menschen.

Behauptung verlasse ich freilich die hergebrachte Auffassung, welche durch die allerletzten und besten Arbeiten zur Religionsgeschichte geradezu kanonisiert worden ist, und habe um so mehr die Pflicht, meine Gründe vorzulegen.

Zunächst wissen wir durch unabhängige Zeugen, dass die Herrscherin der Seelen Kore (neben ihrer Mutter Demeter, der grossen Ackergöttin, welche aber zu der Zeit, für die unsre Zeugnisse beweisend sind, bereits mehr in den Hintergrund getreten war) in den kleinen Mysterien von Agra jenseits des Ilissos von den Athenern öffentlich verehrt wurde.[105]) Wir wissen dasselbe von Dionysos, und zwar

[105]) Hippolytos Refut. V 8 p. 164. *θέσμιον δέ ἐστι τὰ μικρὰ μεμνημένους αὖθις τὰ μεγάλα μυεῖσθαι . . . μικρὰ δέ, φησίν, ἐστὶ τὰ μυστήρια τὰ τῆς Περσεφόνης* <*τῆς*> *κάτω κτλ.* Schol. Aristoph. Plut. V. 845 *ἦσαν δὲ τὰ μὲν μεγάλα τῆς Δήμητρος, τὰ δὲ μικρὰ Περσεφόνης, τῆς αὐτῆς θυγατρός* (in die kleinen seien Herakles [trotz Preller I 790⁵ durchaus glaubhaft bei Steph. (s. v. Agra) Diodor IV 14, 3 und sonst überliefert] und die Dioskuren eingeführt). Ein andres Scholion lässt, so sagt man, beide Mysterien beiden Göttinnen gefeiert werden: *μυστήρια δὲ δύο τελεῖται τοῦ ἐνιαυτοῦ, Δήμητρι καὶ Κόρῃ, τὰ μικρὰ καὶ τὰ μεγάλα· καὶ ἔστι τὰ μικρὰ ὥσπερ προκάθαρσις καὶ προάγνευσις τῶν μεγάλων.* C. Strube (Studien über den Bilderkreis von Eleusis S. 50) meint, wie andre vor und nach ihm, aus dem Scholion herauslesen zu müssen, dass Demeter und Kore auch in Agra gemeinschaftlich verehrt seien. Möglich gewiss, aber nicht nötig so. Ich habe durch leichte Interpunktion vor *Δήμητρι* eine andre Auffassung gekennzeichnet: ,die einen M. galten (im Wesentlichen) der Demeter, die andern (im Wesentlichen) der Kore.' Es heisst nämlich in einem Festliede aus dem Ende des vierten Jahrhunderts (überliefert von Duris bei Athen. VI p. 253 D): *ὡς οἱ μέγιστοι τῶν θεῶν καὶ φίλτατοι τῇ πόλει πάρεισιν· ἐνταῦθα* <*γὰρ Δήμητρα καὶ*> *Δημήτριον ἅμα παρῆγ' ὁ καιρός. χἡ μὲν τὰ σεμνὰ τῆς Κόρης μυστήρια ἔρχεθ' ἵνα ποιήσῃ, ὁ δ' ἱλαρὸς κτλ.* Wenn Demeter ,ihrer Tochter heilige Weihen' in der Stadt Athen begehen will, so kann sie das nur unter der Bedingung, dass sie persönlich als Göttin an den Weihen keinen oder keinen hervorragenden Anteil hat. Folglich handelt es sich um Mysterien, welche der Kore mindestens vorzugsweise gehörten. Es sind dadurch unter allen Umständen die Eleusinien ausgeschlossen, an welche Bergk (FIG III⁴ p. 674) ohne Weiteres glaubte; hätte der Dichter diese gemeint, so würde er gesagt haben: ,Demeter kommt, um ihre eigenen Mysterien zu begehen' oder ,um ihre und der Kore M. zu begehen'. (Ähnlich Sophokles bei Hesych s. v. [Fr. 736] *σεμνὰ τῆς σῆς παρθένου μυστήρια*; von M. Schmidt ist Demeter als Angeredete bereits vermutet worden.) Da bleiben nur die

von dem orphischen Zagreus, auch einem ‚Herrn der Seelen‘;

Weihen von Agra; kurz hat, ohne Glauben zu finden, die einleuchtende Wahrheit längst K. O. Müller (Ersch und Gruber s. v. Eleusinien S. 279) ausgesprochen. Der Einzug des Demetrios erfolgte also im Anthesterion (A. 107), nicht im Boëdromion.

Es gibt einen, von Strube einseitig bevorzugten Zeugen, welcher Demeter als Inhaberin der Mysterien in Agra nennt, nur scheinbar mehrere; dieser bleibt noch zu erledigen. Zunächst sagt Eustathios zur Ilias B V. 852, nach dem Lexikographen Pausanias (p. 91 Schwabe): *ἔτι δὲ καὶ Ἀγροτέρα Ἄρτεμις, ὡς καὶ ὁ κωμικὸς δηλοῖ, ἢ καὶ Ἀγραία παρὰ Πλάτωνι κατὰ Παυσανίαν ἀπὸ χώρας πρὸς τῶι Ἰλισσῶι, ὧι κλῆσις Ἄγραι καὶ Ἄγρα, οὗ τὰ μικρὰ τῆς Δήμητρος ἤγετο, φησί* (‚meine Quelle‘), *μυστήρια, ἃ ἐλέγετο τὰ ἐν Ἄγρας ὁμοίως τῶι ἐν Ἀσκληπιοῦ.* Identisches lesen wir im sechsten Bekkerschen Lexikon (Anecd. gr. I p. 326): *Ἄγραι]χωρίον ἔξω τῆς πόλεως Ἀθηνῶν, οὗ τὰ μικρὰ τῆς Δήμητρος ἄγεται μυστήρια, ἃ λέγεται τὰ ἐν Ἄγρας, ὡς ἐν Ἀσκληπιοῦ . Φερεκράτης Γραυσίν . . . καὶ Ἀρτέμιδος, <τῆς> καὶ Ἀγραίας, αὐτόθι τὸ ἱερόν . Πλάτων Φαίδρωι . . . Κλείδημος ἐν πρώτωι Ἀτθίδος . . . καὶ ἐν τῶι τετάρτωι . . .* Es darf bezweifelt werden, dass sich die Quelle des sechsten Lexikons in Betreff der Demeter ebenso ausgedrückt hat, denn p. 334 s. v. *Ἄγραι* steht dieselbe Glosse mit einer wesentlichen Variante; und diese Variante erhält durch die parallelen Lexika ihre Bestätigung: *Ἄγραι χωρίον ἔξω τῆς πόλεως ἱερὸν Δήμητρος, ἐν ὧι τὰ μικρὰ μυστήρια ἄγεται* (folgt doppelte Etymologie). Den ersten Teil haben auch Hesych (*Ἄγραι]χωρίον Ἀττικὸν ἔξω τῆς πόλεως ἱερὸν Δήμητρος*) Et. M. (*Ἄγρα] <χωρίον> Δήμητρος ἱερὸν λέγεται*) und Suidas (*Ἄγρα] <χωρίον> Δήμητρος ἱερὸν ἔξω τῆς πόλεως πρὸς τῶι Ἰλισσῶι*). Ich halte es für evident, dass im sechsten Lexikon und bei Eustathios, d. h. in der einen Vorlage der Beiden, *τῆς Δήμητρος* von Agra weg zu den *μικρὰ μυστήρια* hin willkürlich, aber doch mit begreiflichem Irrtum, bezogen ist. Dadurch ist der Sinn ein anderer geworden. Nichts lernen wir, streng genommen, aus der alten echten Glosse für die Topographie und Kultverhältnisse, als dass ‚der Ort Agra der Demeter heilig‘ war, d. h. dass sie dort irgend einen Tempel hatte. Aber eben deshalb, und weil Demeter nun einmal Kores Mutter ist, lässt sich der Gedanke an eine gewisse Mitbeteiligung Demeters am Weihefeste und Kulte der Kore nicht leichter Hand abweisen. Aus dem schon Erörterten wird sie, glaube ich, sicher gestellt. Man kann also die oben behandelten Zeugnisse über Demeter auch in diesem Sinne verwenden. — Für die jetzt beliebte, sehr ansprechende Gleichung Demeter-Meter von Agra finde ich keinen zwingenden Beweis, auch nicht bei Preller Myth. I[4] S. 651. 790[3]. Ich wünschte, sie wäre erwiesen; dann wäre im Metroon von Agra der gesuchte Mysterientempel anzuerkennen. — Über die Lage des einmal erwähnten Pherephattions in Athen (Demosth. Or. 54, 8) wissen wir nichts (trotz Aug. Mommsen Heortologie S. 378).

seine Leiden, die Zerreissung durch die Titanen,[106]) pflegten an dem im Frühlingsmonat Anthesterion stattfindenden Feste der kleinen Mysterien dramatisch aufgeführt zu werden.[107]) Das war nicht immer so gewesen. Wir vermögen durch das Kultritual der späteren Jahrhunderte hindurch noch in eine Zeit zurückzuschauen, wo nicht Dionysos Beisitzer der Kore (und Demeter) in Agra war, sondern derselbe Gott,

[106]) Die staatliche Verehrung des Dionysos Zagreus steht für das spätere Athen schon durch den aus guter Überlieferung schöpfenden Nonnos fest (Kap. I, 4) Dionysiaka XLVIII, am Ende des bunten Epos. Er hat dort die Entstehung des eleusinischen Iakchos in ‚Phrygien' (vgl. Sophokles Fr. 874; Hermes 1889 S. 645[3]) ausführlich geschildert und seine Verehrung durch die Athener erwähnt. Dann fährt er so fort V. 962 ff.:

καὶ θεὸν ἱλάσκοντο μεθ' υἱέα Περσεφονείης
καὶ Σεμέλης μετὰ παῖδα, θυηπολίας δὲ Λυαίωι
ἀρχεγόνωι στήσαντο καὶ ὀψιγόνωι Διονύσωι,
καὶ τριτάτωι νέον ὕμνον ἐπεσμαράγησαν Ἰάκχωι.
καὶ τελεταῖς τρισσῆισιν ἐβακχεύθησαν Ἀθῆναι.
καὶ χορὸν ὀψιτέλεστον ἀνεκρούσαντο πολῖται
Ζαγρέα κυδαίνοντες ἅμα Βρομίωι καὶ Ἰάκχωι.

(Döllinger Heidentum und Judentum S. 163 will dem Nonnos zeitliche Anordnung der Feste imputieren). Wie man gegenüber einer so ausdrücklichen Versicherung zweifeln kann, dass, wie Iakchos an den Eleusinien, wie D. ‚Bromios' an den grossen Dionysien und Lenäen (vgl. De Lenaeo et Delph. p. III sqq.), so an irgend einem öffentlichen Feste D. Zagreus in Athen verehrt wurde, will mir nicht in den Sinn; vermutlich, weil man Nonnos, wohl wegen des Widerspruches mit XXXI V. 68 (wo der athenische Zagreus auch Iakchos heisst; vgl. Lobeck II p. 821, R. Köhler Dionysiaka des Nonnos S. 92) für nicht glaubwürdig hält. Aber er steht nicht einmal allein: Arrian (vgl. A. 115) bezeugt dasselbe, ebenso Stephanos Byz. s. v. *Ἄγρα*] *καὶ Ἄγραι χωρίον, ἑνικῶς καὶ πληθυντικῶς. ἔστι δὲ τῆς Ἀττικῆς πρὸ τῆς πόλεως, ἐν ὧι τὰ μικρὰ μυστήρια ἐπιτελεῖται, μίμημα τῶν περὶ τὸν Διόνυσον. ἐν ὧι λέγουσιν καὶ τὸν Ἡρακλέα μεμνῆσθαι.* Dionysos und Kore auf attischen Gefässen: Ed. Gerhard Gesammelte akad. Abh. II S. 214[156]. — Polyainos V 17 erwähnt die an den kleinen Mysterien am Ilissos vollzogenen ‚Reinigungen', auch Statius Theb. VIII V. 764 f. (von Athena, nach der That des Tydeus): nec prius astra subit, quam mystica lampas et insons Ilisos multa purgavit lumina lympha.

[107]) Plutarch Demetr. 25 *τὰ μικρὰ Ἀνθεστηριῶνος ἐτελοῦντο* (die Teilnehmer), *τὰ δὲ μεγάλα τοῦ Βοηδρομιῶνος.* Über die Darstellung der Leiden des Gottes vgl. A. 106.

welcher dem Paare in Eleusis ursprünglich gesellt war, Hades-Pluton oder, wie er hier (wohl auch in Delphi) hiess, Zagreus ‚der grosse Jäger.'[108]) Es ist dieselbe Götterdrei-

[108]) Auch O. Kern hat den Entwicklungsgang als solchen De theog. p. 40 nicht beachtet: der Zagreus der Alkmaionis — warum soll er Dionysos-Zagreus sein? Warum nicht der alte Todes- und Erdgott Pluton-Zagreus? Ed. Meyer liefert in seiner Geschichte des Altertums II (vgl. S. 735 A. und sonst) zwar wertvolle allgemeine Gesichtspunkte auch für die orphische Frage, aber in der Beurteilung unsrer orphischen Quellen ist er von seinen Vorgängern abhängiger, als gut war. Ich habe seine Ansichten aus diesem Grunde nicht einzeln diskutieren wollen; über das Verhältnis der Orphik zu dem eleusinischen Kulte liest man S. 734 und 747 sogar entgegengesetzte Behauptungen polemischer Tendenz von gleicher Schärfe; welche soll man ernst nehmen? — Aischylos' Äusserung über den attischen, noch nicht mit Dionysos vereinigten Unterweltsgott Zagreus, erhalten durch Apollodor (Wilamowitz Phil. Unters. VII S. 214[3]), wieder zu Ehren zu bringen ist nichts nötig als vorsichtige Behandlung der lexikalischen Exzerpte aus Diogenian, vgl. G. Wentzel *Ἐπικλήσεις* p. 27[1] [gewaltsam Preller Myth.[4] I S. 805[2] und, in der Beurteilung, Rohde S. 262]):

Anecd. Oxon. II p. 443 Cr.	Etym. Gud. s. v.	Etym. Magn. s. v.
Ζαγρεύς]	*Ζαγρεύς]*	*Ζαγρεύς] ὁ Διόνυσος παρὰ τοῖς ποιηταῖς· δοκεῖ γὰρ*
ὁ μεγάλως ἀγρεύων. „ὦ πότνια Γῆ Ζαγρεῦ τε θεῶν πανυπέρτατε". τινὲς δὲ τὸν Ζαγρέα υἱὸν Ἅιδου φασίν, ὡς Αἰσχύλος „Ζαγρεῖ τε νῦν με (*μοι* die Hds.) *καὶ Πολυξένωι χαίρειν", ἐν δὲ Αἰγυπτίοις τὸν Πλούτωνα καλεῖ, τὸν ἀγραῖον. § „τὸν πολυξενώτατον τὸν Δία τῶν κεκμηκότων."*	*ὁ μεγάλως ἀγρείων· „ὦ* (*ὡς* die Hdss.) *πότνια Γῆ Ζαγρεῦ τε θεῶν πανυπέρτατε πάντων" ὁ τὴν Ἀλκμαιονίδα γράψας ἔφη. τινὲς δὲ τὸν Ζαγρέα υἱὸν Ἅιδου φασίν, ὡς Αἰσχύλος ἐν Σισύφωι „Ζαγρεῖ τε νῦν με καὶ Πολυξένωι χαίρειν", ἐν δὲ Αἰγυπτίοις οὕτως* (*ὅν τε* Parisinus) *αὐτὸν [διὰ] τὸν Πλούτωνα καλεῖ, τὸν ἀγραῖον. § „τὸν πολυξενώτατον Δία τῶν κεκμηκότων."*	*ὁ Ζεὺς μιγῆναι τῆι Περσεφόνηι, ἐξ ἧς χθόνιος ὁ Διόνυσος* (bis hierher Hesych und Photios). *Καλλίμαχος „υἷα Διώνυσον Ζαγρέα γειναμένη". § παρὰ τὸ ζα, ἵν' ἧι ὁ πάνυ ἀγρεύων.*
		τινὲς τὸν αὐτόν φασιν εἶναι τῶι Πλούτωνι.

Sachlich richtig ist *<πατρὶ>* nach *καὶ Πολυξένωι* von Birt ergänzt. Ob in den letzten Worten des Exzerpts auf Aischylos' Schutzflehende V. 156 f. (*τὸν ταιον* [so die Hds.; *γάιον* Wellauer] *τὸν πολυξενώτατον Ζῆνα τῶν κεκμηκότων*) Bezug genommen wird, wie G. Hermann wollte,

heit wirklich einst in dem athenischen Vorstadtkulte vereinigt gewesen wie in Eleusis. Wie hier in der Zeiten Lauf und Wechsel Pluton gegen den jüngeren Iakchos zurückstand, so hat allmählich der Fremdling Dionysos den Pluton von Agra verdrängt, besser aufgesogen. So legte Dionysos sich den Kultnamen Zagreus bei, ein Hergang, welcher fast ungezählte Analogien findet; wir werden im dritten Kapitel auf einige der wichtigsten Beispiele aus diesem Kreise zu sprechen kommen. So nur konnte der neue Dionysos-Zagreus, in gewissem Sinne ein kombiniertes Wesen, sei es in Athen oder anderswo (etwa in Delphi), seine auffällig geformte Geburtsgeschichte erhalten; denn dass dasselbe Gottwesen zwei Mütter, Semele und Kore, besitzt, das darf nun wohl als unursprünglich, als ein ausgleichender Kompromiss gelten.[109]).

---

oder nicht: *ἀγραῖον* (oder vielmehr *Ἀγραῖον*) ist unantastbar, weil es einen schönen Sinn gibt. Auch Apollon und Artemis führen die Beinamen *Ἀγραῖος Ἀγραία* in Megara und Artemis in Agra (A. 105). Vgl. Preller [4] S. 805 [2]. Die Legende vom Jäger (*ἀγρεύς*) Myus, der in Agra auf der Jagd umgekommen sei und Anlass gegeben habe, einen Totenagon dort zu feiern, zeigt den heroischen Niederschlag der altattischen (noch nicht dionysischen) Zagreusgeschichte; vgl. Apollodor bei Clemens Alex. Protr. p. 12 P. (ähnlich die Epaphoserzählung bei Hygin Fab. XC, von Lobeck Agl. II p. 1132 und Mayer Giganten und Titanen S. 150 nicht gewürdigt; De Aesch. Suppl. p. XXVII). — Zagreus geht noch eine nur leicht verdorbene, aus gleicher Quelle geflossene Glosse an, aber den delphischen (S. 92. 102. 108). Es heisst im Et. M. s. v. *δέλφικα*] *τὸν τρίποδα Ῥωμαῖοι, ἐπεὶ πρῶτον ἐν Δελφοῖς γέγονεν, ἢ τρίποδα τὸν Διονύσου* (so ich statt *-ον*) *οἷον ἀδελφικόν, . . . ὅτι τὰ Διονύσου μέλη σπαράξαντες οἱ Τιτᾶνες τῶι Ἀπόλλωνι παρέθεντο ἐμβαλόντες λέβητι. ὃ δὲ παρὰ τῶι τρίποδι* (dem eigenen) *ἀπέθετο* (vgl. die anderen von L. Weniger Über das Kollegium der Thyiaden von Delphi S. 12 zusammengestellten Belege). Zwei Dreifüsse gab es in Delphi, von denen der dionysische aber ein *λέβης τρίπους*, ein auf drei Beinen ruhendes Becken war, wie die Denkmäler sie manchmal zeigen; ein solches beschreibt unter diesem Doppelnamen Aischylos ausführlich Fr. 1.

[109]) Mit der doppelten Mutter des Dionysos hängen seine ‚Leiden', der Kern des Mythos, nur locker zusammen. Ich meine, man sieht den beiden Müttern die äusserliche Verknüpfung ebenso leicht an, wie der Todeslegende des Orpheus die Verdoppelung der Motive. Wollte man den Griechen sagen, dass der ihnen schon wohlbekannte Semelesohn von

Mit Hilfe der vorgelegten Daten lässt sich die Schilderung eines Teiles der kleinen Mysterienfeier für das athenische Fest in Agra zurückgewinnen. Da es sich um mimische und orchestische Leistungen handelt, so spielt die spät überlieferte Scene begreiflich im Theater, welches für solche Aufführungen nun einmal da war. Philostratos also erzählt, wie der wunderbare Heilige, Apollonios von Tyana, nach Athen gekommen sei „im Monat Anthesterion, wo sie dem Dionysos ein Fest feiern. Da schalt er sie, wie man erzählt. Er hatte nämlich beschlossen ins Theater zu gehen, um lyrische Gesänge und Chorlieder, Parabasen und Rhythmen der Art zu vernehmen, wie sie in den Komödien und Tragödien vorzukommen pflegten. Als er aber hörte, dass sie nach Flötenmusik üppige Tänze ausführten und zwischen dem Vortrag epischer und ‚theologischer' Gedichte (*θεολογίαι*) des Orpheus bald wie die Horen, bald wie die Nymphen, bald wie die Mainaden thaten, da entsetzte er sich und schalt solchen Tanz."[110] Fr. Jakobs hat gemeint, die

---

diesem neuen D. trotz äusserlicher Identität ein wesentlich verschiedener sei (das ist, alles in allem, ja richtig), so mochte man Gleichheit und Gegensatz derselben Person genealogisch so ausdrücken, wie wir es sehen. Diese Art ist aber gar nicht mehr volkstümlich (Kontaminationen sind das ja nie). Man schliesst also auf einen klügelnden Orphiker. Es wird sich zeigen, dass die (nicht alten) Spuren vorzugsweise nach Delphi und Athen weisen. In Athen dichtete Onomakritos für die von ihm gestifteten dionysischen Begehungen ‚die Zerreissung des Gottes durch die Titanen', aber er erfand nichts (vgl. A. 167 und Pausanias VIII 37, 5, der für orphische Dinge als Myste selbst Interesse hat und aus guten Quellen schöpft [Kalkmann Pausanias S. 236 ff., wo aber das mythologische Handbuch fernzuhalten war]). Euripides liess in den ‚Bakchen' Kore fallen, um Semele allein beizubehalten.

[110]) IV 21 (I p. 140 K.) *ἐπιπλῆξαι δὲ λέγεται περὶ Διονυσίων Ἀθηναίοις, ἃ ποιεῖταί σφισιν ἐν ὥραι τοῦ Ἀνθεστηριῶνος· ὃ μὲν γὰρ μονωιδίας ἀκροασομένους καὶ μελοποιΐας παραβάσεων τε καὶ ῥυθμῶν, ὁπόσοι κωμωιδίας τε καὶ τραγωιδίας εἰσίν, ἐς τὸ θέατρον ξυμφοιτᾶν ᾤετο· ἐπεὶ δὲ ἤκουσεν, ὅτι αὐλοῦ ὑποσημήναντος λυγισμοὺς ὀρχοῦνται καὶ μεταξὺ τῆς Ὀρφέως ἐποποιίας τε καὶ θεολογίας τὰ μὲν ὡς Ὧραι, τὰ δ' ὡς Νύμφαι, τὰ δ' ὡς Βάκχαι πράττουσιν, ἐς ἐπίπληξιν τούτου κατέστη καὶ „παύσασθε" εἶπεν „ἐξορχούμενοι τοὺς Σαλαμινίους . . . κροκωτοὶ δ' ὑμῖν καὶ ἁλουργία καὶ κοκκοβαφία τοιαύτη πόθεν; . . . ὑμεῖς δ' ἁβρότεροι τῶν Ξέρξου γυναικῶν ἐφ'*

Dramen würden hier für einen Ausfluss der orphischen Poesie erklärt.[111]) Davon steht gar nichts da. Immerhin bietet die älteste erreichbare Dramenform, wenigstens die der Komödie, Vergleichsmomente. Wie der Tanz des Chores durch possenhafte Auftritte und Vorträge unterbrochen ward, so hier die orphischen Epopöen und Hymnen durch dionysische Chorreigen und umgekehrt.[112]) Zwingender ist eine andre Parallele aus Attika. Im Geschlechterkult der Lykomiden von Phlya wurden ‚orphische' Hymnen zu den mystischen Begehungen des Kultes gesungen.[113]) Nun ist man sich heute m. W. in dem Urteil über das von Apollonios getadelte Dionysosfest zwar einig: es sollen, da die Feier in den Monat Anthesterion fiel, durchaus die Anthesterien sein, das Frühlingsfest der Athener.[114]) An die kleinen Mysterien, welche nach dem Erörterten auch ein Dionysosfest waren und in denselben Monat hineingehören wie die Anthesterien, hat niemand bisher gedacht. Nun sind die Anthesterien aber unmöglich, weil dem lenäischen Dionysos, einem bald heiteren bald stilltraurigen Wesen, der wilde Taumel orgiastischer Tänze und jegliche Beziehung zur Orphik fehlt. Ich habe das gesamte Material geprüft und darf den Gegenbeweis erwarten. Zudem steht uns eine lukianische Beschreibung dionysisch-orphischer Feste zu Gebote;[115]) wer sie vergleicht, wird nicht

---

ἑαυτοὺς στέλλεσθε οἱ γέροντες οἱ νέοι τὸ ἐφηβικόν, οἳ πάλαι μὲν ὤμνυσαν ἐς Ἀγραύλου φοιτῶντες ὑπὲρ τῆς πατρίδος ἀποθανεῖσθαι . . ., νῦν δ' ἴσως ὀμοῦνται ὑπὲρ τῆς πατρίδος βακχεύσειν καὶ θύρσον λήψεσθαι, κόρυν μὲν οὐδεμίαν φέρον, γυναικομίμωι δὲ μορφώματι, κατὰ τὸν Εὐριπίδην, αἰσχρῶς διαπρέπον.

[111]) Übersetzung des Philostratos I S. 373**.

[112]) Poppelreuter De veteris comoediae atticae primordiis (Berlin 1894).

[113]) Pausanias IX 30, 6 *Λυκομίδαι δὲ ἴσασί τε καὶ ἐπάιδουσι (τοὺς Ὀρφέως ὕμνους) τοῖς δρωμένοις.*

[114]) Gerhard Gesammelte ak. Abh. II S. 152 und A. Mommsen Heortologie S. 357*. 371. Lobeck I p. 467 dachte an das Fest und Theater im Peiraieus; ihn hat Mommsen widerlegt.

[115]) De saltatione 79 *ἡ μέν γε Βακχικὴ ὄρχησις ἐν Ἰωνίαι μάλιστα καὶ ἐν Πόντωι σπουδαζομένη, καίτοι σατυρικὴ οὖσα, οὕτω κεχείρωται τοὺς ἀνθρώπους τοὺς ἐκεῖ, ὥστε κατὰ τὸν τεταγμένον ἕκαστοι καιρὸν ἁπάντων ἐπιλαθόμενοι τῶν ἄλλων κάθηνται δι' ἡμέρας Τιτᾶνας καὶ Κορύβαντας καὶ*

lange zweifeln, dass es sich hier um Gleichartiges handelt, wenn man nur die inzwischen ermittelte Thatsache, dass der mystische Dionysos-Zagreus, des Zeus und der Kore Sohn, in Athen einen Staatskult unzweifelhaft besessen hat (A. 106), gebührend auf sich wirken lässt. „Kore war wohl hier, wie man vermuten darf, weil sie im Frühling gleich dem Dionysos auflebt, zur Mutter gesetzt worden, sodass man in diesen Mysterien, die dadurch zugleich eine von Eleusis bedeutend unterscheidende Eigentümlichkeit erhielten, ein Motiv dieses neuen (orphischen) Dogmas erblicken würde", so schrieb der Hierophant der griechischen Religion mit seinem Seherblick, aber ungehört, weil ohne die Last des Beweises. Aber Welckers Ahnung behält Recht. Die Erzählung des Philostratos aus dem athenischen Theater bezieht sich auf die allmählich zu blossem Zeremoniell, zu einer nur noch dramatischen Nachbildung gewisser ehedem aus der Tiefe der Seelenerregung entstandener Vorgänge, entwickelte oder besser erstarrte Festfeier der kleinen Mysterien von Agra.

Σατύρους καὶ Βουκόλους ὁρῶντες. καὶ ὀρχοῦνταί γε ταῦτα οἱ εὐγενέστατοι καὶ πρωτεύοντες ἐν ἑκάστηι τῶν πόλεων, οὐχ ὅπως αἰδούμενοι, ἀλλὰ καὶ μέγα φρονοῦντες ἐπὶ τῶι πράγματι μᾶλλον ἤπερ ἐπ' εὐγενείαις καὶ λειτουργίαις καὶ ἀξιώμασι προγονικοῖς. Die ‚*Βουκόλοι*‘ zeigen den orphischen Charakter dieser Dionysien (Dieterich De hymnis orph. p. 4). Diese Tänze angeblich auf Anordnung des Orpheus (und Musaios) in den Mysterien gepflegt: S. 66. Apollonios Arg. II V. 904 ff. weiss aus der bithynischen Lokalgeschichte (aus gleicher Quelle Ammianus XXII 8, 23), dass Dionysos nach seinem indischen Zuge und dem auf diesen folgenden Besuche in Theben am Parthenios-Kallichoros am Pontos seine trieterischen Orgien begründet habe. Darauf, nicht auf den ‚Raub der Kore‘, scheinen die orphischen ‚Argonautika‘, welche den Sagenkreis von Herakleia am Pontos bevorzugen, anzuspielen. — Ich habe mit Absicht das Scholion zu Aristophanes (Froesche V. 343) nicht verwenden wollen, weil der Urheber Iakchos und Dionysos zusammenwirft, die wir zu trennen haben. Dies abgezogen, ist das Scholion in Ordnung. Denn die erste Hälfte *καὶ μὲν δὴ Διονύσου ἐν Ἐλευσῖνι ἱερόν ἐστι* hat sogar inschriftliche Bestätigung gefunden und die zweite *καὶ ἐν Διονυσίοις ἐτελεῖτο τὰ μυστήρια*, nämlich die kleinen, erweist sich nun als vollkommen richtig (vgl. A. 110). Arrian Anabasis II 16, 3: ... *καθάπερ καὶ Ἀθηναῖοι Διόνυσον, τὸν Διὸς καὶ Κόρης, σέβουσιν, ἄλλον τοῦτον Διόνυσον· καὶ Ἴακχος ὁ μυστικὸς τούτωι τῶι Διονύσωι, οὐχὶ τῶι Θηβαίωι, ἐπάιδεται* (wieder die Identifizierung von Iakchos und Dio-

Der euripideische Hippolytos zeigt starken Hang zu asketischem Leben (S. 78). Höhnend wirft sein Vater ihm vor, das sei wohl die Folge seiner Beteiligung an dionysisch-orphischen Weihen (*ἤδη νυν αὔχει καὶ δι' ἀψύχου βορᾶς σίτοις †καπήλευ' Ὀρφέα τ' ἄνακτ' ἔχων βάκχευε πολλῶν γραμμάτων τιμῶν καπνούς* V. 952 ff.). In der That war es orphische Vorschrift, sich auf Zeit, während des heiligen Monats, der Fleischnahrung zu enthalten (A. 104). Dazu stimmt, dass Hippolytos nach V. 25 früher schon von Trozen in der Absicht nach Athen gegangen war, um dort „die heiligen Weihen zu empfangen und anzuschauen“ (*σεμνῶν ἐς ὄψιν καὶ τέλη μυστηρίων*). Mit den alten und neueren Erklärern den Ausdruck auf die Weihen von Eleusis allein zu beschränken, ist wegen der Zweiteilung der Begriffe, die keineswegs nur eine Äusserlichkeit ist, unstatthaft. Gewiss geht das ‚Schauen der ehrwürdigen Gegenstände‘ auf die Epoptie im eleusinischen Telesterion; die ‚Weihen der Mysterien‘ aber sind die Vorstufe zur Epoptie, wie so sehr oft (ich komme auf diese wichtige Frage weiter unten zurück), die

---

nysos). Das Scholion zu V. 338 *θύουσι γὰρ ἐν τοῖς μυστηρίοις τοῦ Διονύσου καὶ τῆς Δήμητρος τὸν χοῖρον* ist in bester Ordnung. Schweineopfer für Dionysos bezeugt der koische Kalender (p. 81 Paton) für Kos und die ergötzliche Aristophanesstelle für Athen. O. Müller hätte also nicht *Κόρης* für *Δ.* einsetzen sollen. Denn es sind die beiden athenischen Staatsmysterien gemeint, die der Demeter und die des Dionysos bezw. Kore. Welcker (Griech. Götterl. II S. 547) deutet Euripides Orestes V. 964 *ἁ κατὰ χθονὸς νερτέρων καλλίπαις θεά* aus der Zagreussage sehr ansprechend, aber nicht notwendig, wegen der vorangehenden Worte der Elektra: *κατάρχομαι στεναγμὸν . . . τιθεῖσα λευκὸν ὄνυχα διὰ παρηΐδων, αἱματηρὸν ἄταν, κτύπον τε κρατός, ὃν ἔλαχ' ἁ κατὰ χθονὸς ν. κ. θ.* Schläge auf den Kopf, Zerkratzen des Gesichtes u. a. sind Unterweltsstrafen, die Kore (nach orphischer Ausmalung) zu verhängen pflegt. Vgl. unten Kap. V. — Auf diesen Dionysos (der nicht mit dem Sabazios identisch ist [Gerhard S. 223[210]]) geht Harpokration s. v. *λεύκη*] *οἱ τὰ Βακχικὰ τελούμενοι τῇι λεύκηι στέφονται διὰ τὸ χθόνιον μὲν εἶναι τὸ φυτόν, χθόνιον δὲ καὶ τὸν τῆς Περσεφόνης Διόνυσον.* Statt der Weisspappeln nennt Pausanias X 33, 6 Schwarzpappeln und Weiden als Unterweltsbäume. Six Mitteilungen 1894 S. 338. — Die Kureten bewachen *τήν τε Κόρην καὶ τὸν Διόνυσον* (Proklos In Plat. Theol. V 35. 322 Portus). Ist es Zufall, dass sich Orpheus grade im Hymnus auf die Kureten (XXXI) als *βουκόλος* bezeichnet? Vgl. Kap. III. Lobeck I p. 547 sqq.

Figur der Rede ist eins jener wundervollen Prothystera, welche der griechische Ausdruck, unbekümmert um die zeitliche Aufeinanderfolge, ja ihr entgegen, lediglich der sinnlichen Wahrnehmung folgend auch in der späten oft so manirierten Prosa noch nicht ganz aufgegeben hat. So wären wir in V. 952 ff. wieder auf die kleinen Mysterien von Agra, die orphisch-dionysisch waren, mit Notwendigkeit hingewiesen.

Ferner steht ein Bericht über den Dienst von Agra zur Verfügung, der nach seiner Bedeutung auch nicht gewürdigt worden ist. Dem Sophisten Himerios, welcher sich spät, etwa um die Mitte des vierten Jahrhunderts n. Chr., an den ‚mystischen Ufern des Ilissos' häuslich niedergelassen hatte, war die Lieblichkeit des attischen Frühlings aufgegangen. Er schildert in der dritten Rede, wie Dionysos am Ilissos einzieht und ihm sein Mysterienfest begangen wird. Diese Schilderung setzt dionysische Weihen am Ilissos voraus; sie bliebe anders völlig unverständlich.[116])

---

[116]) *Νῦν πλούσια μὲν Ἰλισσοῦ καὶ διαφανῆ τὰ νάματα καὶ τάχα δή σου μαντεύεται πάλιν ὁ ποταμὸς τὰ μυστήρια . . . Λυδοὶ μὲν οὖν παρὰ χρυσῶι ποταμῶι τῶι Διονύσωι βακχεύοντες . . . μαίνονται μὲν τῶι θεῶι καὶ χορεύουσιν, ἐπειδὰν αὐτοῖς ἔαρ ἐνέγκηι τὰς ὥρας ἀμείβων ὁ ἥλιος . . . ἀλλ' ἐπειδὰν αὐτοῖς ὁ Διόνυσος Νῦσαν καταλιπὼν καὶ Αἰθίοπας ἐπὶ Τμῶλον κωμάζηι καὶ Πακτωλὸν καὶ τὰς Βάκχας ἐπὶ τὸ σκίρτημα σεισθείσας αἴσθωνται, τότε καὶ ἔαρ ἥκειν νομίζουσι καὶ μετὰ τοῦ θεοῦ καὶ τὴν ὥραν ἀσπάζονται. Λυδοῖς μὲν οὖν ἔαρ Διόνυσος ἄγει καὶ τὰ Διονύσου βακχεύματα, σὺ δὲ ἡμῖν τε καὶ λόγοις. ἐκμαίνεις δὲ ἀντὶ μὲν Βακχῶν τε καὶ Σατύρων τοὺς Μουσῶν τε καὶ Ἑρμοῦ προφήτας, ἀντὶ δὲ τοῦ βοᾶν τὸν Εὔιον σαυτὸν ἡμῖν δίδως ἀνακαλεῖν τε καὶ ἀναφθέγγεσθαι, μέγα μουσικῆς χορείας σύνθημα.* Der Glückliche, dessen Ankunft in Athen auf den Sophisten so gewaltigen Eindruck macht, ist Basileios der Prokonsul von Griechenland; die Begrüssungsrede, welche Himerios an ihn richtet, ist im Namen und in Gegenwart der Athener gehalten. Der Sprecher vergleicht die Wirkung des Erscheinens des Basileios auf das Land und die Bevölkerung mit der Macht des im Frühling am Ilissos einziehenden Dionysos, ja er ist ihm dieser Dionysos in Person, ein *νέος Διόνυσος*. Dass Himerios seinen Dionysos noch als lydischen Gott einführt, hat seine besondere Bewandtnis; hier genüge der Hinweis auf Euripides' ‚Bakchen' (A. 167). Jedenfalls gab es zur Zeit des Sophisten dionysische Mysterien am Ilissos. Von der Demeter spricht Himerios über-

Endlich Clemens von Alexandreia. Sein Protreptikos dürfte gegen meine Darstellung der kleinen Mysterien von Agra leicht ausgespielt werden. So kann ich ein Eingehn auf den Gedankengang des Christen nicht unterlassen; andernfalls würde er schnell zu erledigen gewesen sein. Clemens beginnt die merkwürdige Streitschrift gegen die Götter der Heiden mit einem energischen Vorstoss gegen die seiner Ansicht nach festeste Burg der griechischen Religion, gegen die Mysterien und ihre Verbreiter. Er hatte mit dieser Taktik ja Recht; wir wissen jetzt, dass sich diese Mysterien mit beispiellosem Erfolge lange vor dem Christentum die antike Welt erobert hatten. Man solle die Dichter, die wirksamsten Verkünder der alten Götterherrlichkeit, so schlägt Clemens vor, in diejenigen Kultplätze der längst veralteten Götter einsperren, welche die Mittelpunkte des griechischen Mysterienwesens bildeten. Die Wahrheit wolle er vom Himmel auch an diese dunkeln Stätten führen und die Irrenden bekehren; und wenn einst jene falschen Propheten von ihrem Wahne zurückkommen würden, dann sollten auch sie mit den Christen Zion, den heiligen Burgberg, hinfort bewohnen dürfen. Dabei wird er in erfreulicher Weise gesprächig. Schon der heilige Festmonat, den er erwähnt, genügt zum Beweise, dass der Kirchenvater keine beliebige, sondern eine bestimmte Mysterienfeier des Dionysos ins Auge fasst, und der sogleich erfolgende Übergang zu den Eleusinien (p. 12 P.) legt die Vermutung nahe, dass die ins Auge gefassten dionysischen Mysterien diejenigen sind, welche in Athen den eleusinischen vorangingen, dies um so mehr, als wir die staatliche Aus-

haupt nicht. Leider hat Wernsdorf für *δή σε* kurzweg, ohne nach dem Zusammenhang zu fragen, *Δηοῦς* vermutet und in den Text eingeführt. Seitdem benutzt man die Konjektur gar 'als Zeugnis! Ich habe aus dem Sinne des Ganzen *δή σου* geschrieben; *Ἰλισσὸς δ'ἐλέλιζε περὶ πτόλιν ἔμπνοον ὕδωρ κυδαίνων Διόνυσον* schildert Nonnos XLVII V. 13 (Kallisthenes lässt [Fr. 25 Dübner] ähnlich das pamphylische Meer Alexanders Gegenwart begeistert empfinden). — Himerios war auch in den Mitrasdienst eingeführt: Or. VI. VII..

schreibung des heiligen Mysterienmonats in Athen auch für die kleineren Weihen aus der überaus wichtigen alten Urkunde (CIA I 1) kennen lernen. An das attische Fest der Thesmophorien, deren Zeremoniell p. 15 P. von Clemens beschrieben wird, schliesst sich ein Stück Schilderung dionysischer Mysterien, die Kindheit des Zagreus unter Berufung auf Orpheus, seine Zerreissung durch die Titanen und seine Beerdigung in Delphi durch Apollon, unmittelbar an. Nachdem dann eine Reihe von Gottheiten der Hellenen in ihren Neigungen und Thaten charakterisiert sind, endet Clemens seinen Angriff mit kurzer Bemerkung über die vier internationalen Spiele. Unorganisch, nur äusserlich mit dem Vorangehenden zusammenhängend, ist das, was nun folgt. Clemens kehrt nämlich zu den dionysischen Mysterien zurück,[117]) bezeichnet diese als die ‚in Agra‘ und verbindet mit ihnen eine Darstellung der Demeterweihen von Halimus bei Athen. Zwar hat er weder Agra noch Halimus vorher überhaupt genannt, aber doch viel von Mysterien geredet; und so muss erwartet werden, dass diese topographischen Daten nichts als Nachträge und Ergänzungen zu den vorangegangenen Kultdetails sein sollen; anderenfalls wären diese Daten an sich nicht zwecklos nur, sondern für den Leser ein Rätsel und eine Quelle des Irr-

---

[117]) P. 11 P. *τί δ' εἴ σοι καταλέγοιμι τὰ μυστήρια; . . . Διόνυσον μαινόλην ὀργιάζουσι Βάκχοι ὠμοφάγια τὴν ἱερομηνίαν ἄγοντες καὶ τελίσκουσι τὰς κρεανομίας τῶν φόνων, ἀνεστεμμένοι τοῖς ὄφεσιν, ἐπολολύζοντες εὐάν, εὐὰν ἐκείνην, δι' ἣν ἡ πλάνη παρηκολούθησεν. καὶ σημεῖον ὀργίων βακχικῶν ὄφις ἐστὶ τετελεσμένος.* P. 29 P. *ἀλλὰ τὰ μὲν ἐπὶ Ἄγραι μυστήρια καὶ τὰ ἐν Ἁλιμοῦντι τῆς Ἀττικῆς Ἀθήνησι περιώρισται· αἶσχος δὲ δὴ κοσμικὸν οἵ τε ἀγῶνες καὶ οἱ φαλλοὶ οἱ Διονύσωι ἐπιτελούμενοι κακῶς ἐπινενεμημένοι τὸν βίον* (folgt die schmutzige Geschichte von dem Argiver Prosymnos). *ὑπόμνημα τοῦ πάθους τούτου μυστικὸν φαλλοὶ κατὰ πόλεις ἀνίστανται Διονύσωι· „εἰ μὴ γὰρ Διονύσωι πομπὴν ἐποιεῦντο καὶ ὕμνεον ἆισμα αἰδοίοισιν, ἀναιδέστατα εἴργαστ' ἂν (φησὶν Ἡράκλειτος)· ὡυτὸς δὲ Ἅιδης καὶ Διόνυσος, ὅτεωι μαίνονται καὶ ληναΐζουσιν,“ οὐ διὰ τὴν μέθην τοῦ σώματος, ὡς ἐγὼ οἶμαι, τοσοῦτον ὅσον διὰ τὴν ἐπονείδιστον τῆς ἀσελγείας ἱεροφαντίαν.* Werden hier wirklich „die stillen auf Attika beschränkten Mysterienfeiern von Agra und von Halimus dem durch die phallischen Dionysoskulte gegebenen, über die ganze Welt verbreiteten Ärgernis“ entgegengesetzt? Die Schluss-

tums. Über Halimus ist man sich auch einig: das p. 14 P. erwähnte Thesmophorienfest spielte (wenn nicht ganz, so doch zu einem wesentlichen Teile) im Demos Halimus, in der nächsten Nähe der Stadt Athen, wie wir aus den Scholien zum Eingange des aristophanischen Stückes lernen. Dann ist aber die Identität der Weihen von Agra mit solchen, die vor p. 29 P. beschrieben werden, zu fordern. Und wirklich vereinigt Clemens mit den Angaben über jene Thesmophorien (p. 14 P.) die (oben S. 89 f.) erwähnte Charakteristik der dionysischen Mysterien: die Kindheit des Zagreus unter Berufung auf Orpheus, seine Zerreissung durch die Titanen und seine Beerdigung in Delphi durch Apollon. Das sind ‚die Leiden des Dionysos', deren mimische Darstellung ja für Agra zuverlässig bezeugt ist (A. 106). Apollodors, des Atheners, Buch ‚Über die Götter' macht Clemens im Zusammenhange seiner Mysteriendarstellung (p. 12 P.) für eine attische Einzelheit namhaft, die Herleitung des Namens ‚Mysterien' von dem Jäger Myus aus Athen, welcher auf der Jagd umgekommen sei (dies Motiv begegnet auch sonst) und öffentliche Grabesehren erhalten habe (A. 108). Apollodor muss an dem Orte, wo Myus getötet sein sollte, einen Totenkult gekannt haben; ebendort waren die Dionysosmysterien

---

worte „der verruchte Gipfel der Sinnenlust" gehen. wie der ganze Gedankenkomplex von *αἶσχος δὲ δὴ κοσμικὸν* an zeigt, auf das Laster der Päderastie, „welches das Leben der Hellenen verseuchte". Zu den dieses Laster (nach Clemens) befördernden phallischen Agonen des Gottes, „die über die ganze Welt sich erstrecken", bilden die Mysterien von Agra und Halimus (wieder nur nach Clemens) insofern einen doppelten Gegensatz, als sie erstens auf Athen beschränkt sind, zweitens der phallischen Zuchtlosigkeiten entbehren. Ob dionysisch oder nicht, geht den Gedankengang des Schriftstellers als solchen nichts an; und uns bleibt es zunächst gleich, ob die scharf zugespitzte Antithese des Apologeten in den Thatsachen irgend welche Berechtigung hat oder nicht. Nur werden wir es uns unbedingt versagen, aus der Pointierung des Clemens heraus allein ein Argument gegen die anderweitig gesicherte dionysische Natur der kleinen Mysterien zu entnehmen; das wäre Unmethode. Und Clemens bietet zum richtigen Verständnis seiner Worte über Agra und Halimus selber die Hand; man muss ihn nur im Zusammenhange lesen.

der Athener fest lokalisiert. Das Jagdgebiet bei Athen ist bekanntlich die Gegend jenseits des Ilissos, eben ‚Agra', das daher seinen Namen trägt; und so wird Apollodor doppelsinnig (statt des clementinischen ἐν κυνηγίαι) ἐν ἄγραι gesagt haben, d. h. ‚auf der Jagd' und ‚in Agra' zugleich. Ein neues Zeugnis für die Stätte der Dionysosmysterien in Athen! Wir besitzen aus dem Abschnitt des apollodorischen Buches über die attischen Mysterien nun noch ein Bruchstück (A. 108), das aber nur bestätigt, was wir schon wissen; die Abstammung des Zagreus von Zeus und Kore, die Zerreissung und Beisetzung des Zagreus in einem ‚dreifüssigen Becken' auf delphischem Gebiete, auch die Wegnahme des Herzens seitens der Athena stehn, wie bei Clemens (p. 51 P.), so in dem ebenfalls A. 108 mitgeteilten Exzerpt, d. i. wieder bei Apollodor. Athenische Traditionen, nicht alexandrinische (wie immer wieder ohne jeden Grund versichert wird), sind es, gegen die Clemens seinen Angriff richtet, und als solche besitzen sie für diese Fragen einen nicht geringen Wert. Gefunden haben wir in Agra den Stadtteil, wo die Athener ihre orphischen Weihen der Kore und dem Dionysos-Zagreus feierlich begiengen.

Es ist einer der glänzendsten Abschnitte des ewigen Buches, die sarkastische Abfertigung des nun durch Lobeck unsterblich gewordenen Sancrucius, wo die platte Entscheidung fällt, dass in den alten Mysterien der Griechen irgend welche Schaustücke von Belang nicht vor Augen geführt, sondern durch die stets bereite Illusion von den Mysten selbst geistig ergänzt worden sei, was ihren leiblichen Augen meistens sogar fast ganz vorenthalten ward. Der phantastische Saint-Croix hatte nach der andern Seite gewaltig übertrieben. Beide haben sie geirrt. Die Wahrheit liegt wieder in der Mitte, wie die Zeugnisse beweisen, sicherlich für die spätere Entwicklung. Und wie das Genügen an den primitivsten Bühneneinrichtungen der aischyleischen Zeit mit der

technischen Vervollkommnung des Theaterwesens aufhörte, so dürfen wir gesteigerte Ansprüche auch orphischem ‚Schauen' gegenüber zuverlässig erwarten. Einiges davon war, in der Kaiserzeit wenigstens, ins Schauspielhaus verlegt (S. 84). Dion, der Philosoph von Prusa, hielt den Eleern am Feste in Olympia gegen Ende des ersten christlichen Jahrhunderts eine Rede, in welcher er die Hörer, seiner vielfach von ihm ausgesprochenen Neigung auch diesmal nachgehend, von ihren besonderen Religionsformen zu einer Art Kultus der Natur nach der Weise der Stoa zu gewinnen sucht. „Wenn schon die in die Mysterien Einzuweihenden in einem abseits gelegenen, schön und grossartig ausgeschmückten, Raume beim Anblick mystischer Schaustellungen, beim Hören ebensolcher Laute, während abwechselnd Finsternis und Lichtschein herrschen und viel Anderes vorgenommen wird, aber auch bei dem Akte der ersten Weihung, ‚des sogenannten Inthronisierens', welchen die beteiligten Personen mit Rundtänzen begleiten, feierlich gestimmt werden, sogar von weither gekommene Barbaren, und auch ohne Dolmetscher: um wie viel mehr wird das gesamte Menschengeschlecht, wenn es inmitten der freien Gottesnatur, unbeengt durch den doch nur winzigen Bau, welchen die Athener zur Aufnahme einer geringen Menschenmenge aufgeführt haben, auf die Schöpfung schaut, mit ihrer Pracht und Weisheit und Unendlichkeit, ergriffen sein!"[118]). An das Iobakchenhaus wird niemand

---

118) *Σχεδὸν οὖν ὅμοιον, ὥσπερ εἴ τις ἄνδρα Ἕλληνα ἢ βάρβαρον μυεῖσθαι παραδοὺς εἰς μυστικόν τινα μυχὸν ὑπερφυῆ κάλλει καὶ μεγέθει πολλὰ μὲν ὁρῶντα μυστικὰ θεάματα, πολλῶν δὲ ἀκούοντα τοιούτων φωνῶν, σκότους τε καὶ φωτὸς ἐναλλὰξ αὐτῶι φαινομένων ἄλλων τε μυρίων γιγνομένων, ἔτι δέ, εἰ, καθάπερ εἰώθασιν ἐν τῶι καλουμένωι θρονισμῶι καθίσαντες τοὺς μυουμένους οἱ τελοῦτες, κύκλωι περιχορεύσειαν. ἆρά γε τὸν ἄνδρα τοῦτον μηδὲν παθεῖν εἰκὸς τῆι ψυχῆι μηδ' ὑπονοῆσαι τὰ γιγνόμενα, ὡς μετὰ γνώμης καὶ παρασκευῆς πράττεται σοφωτέρας, εἰ καὶ πάνυ τις εἴη τῶν μακρόθεν καὶ ἀνωνύμων βαρβάρων, μηδενὸς ἐξηγητοῦ μηδὲ ἑρμηνέως παρόντος, ἀνθρωπίνην ψυχὴν ἔχων; ἢ τοῦτο μὲν οὐκ ἀνυστόν, κοινῆι δὲ ξύμπαν τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος τὴν ὁλόκληρον καὶ τῶι ὄντι τελείαν τελετὴν μυούμενον οὐκ ἐν οἰκήματι μικρῶι παρασκευασθέντι πρὸς ὑποδοχὴν*

denken wollen; dies Haus war nicht öffentlich. Aber an die Eleusinien und ihr Telesterion? Lobeck bestritt für die eleusinischen Mysterien die geschilderten Zeremonien des Inthronisierens, welche in den niederen Weihen privater Winkelkonventikel allerdings, aber auch nur in solchen, gegolten hätten. Das ist heute nicht mehr glaublich und auf doppeltem Wege schon widerlegt: durch die Schilderung der eleusinischen Mysterienweihe in dem homerischen Hymnus und durch die Monumente.[119]) Es ist aber sehr beachtenswert, dass Celsus die Christen mit ihren Jenseitsdrohungen denjenigen vergleicht, welche ‚die schrecklichen Erscheinungen in den dionysischen Mysterien vor dem Eintreten der Haupthandlung herbeiführen'.[120]) Auch da hören wir also von ‚mystischen Schaustücken', welche die Seele des Einzuweihenden zu überwältigen bestimmt sind, und diesmal ist der ‚dionysische' Charakter der fraglichen Weihen Überlieferung. Also meint Dion entweder das dionysische Mysterienhaus in Agra oder den eleusinischen Weihetempel.[121]) Pro-

---

ὄχλου βραχέος ὑπὸ Ἀθηναίων, ἀλλὰ ἐν τῶιδε τῶι κόσμωι, ποικίλωι καὶ σοφῶι δημιουργήματι, μυρίων ἑκάστοτε θαυμάτων φαινομένων, ἔτι δὲ οὐκ ἀνθρώπων ὁμοίων τοῖς τελουμένοις, ἀλλὰ θεῶν ἀθανάτων θνητοὺς τελούντων νυκτί τε καὶ ἡμέραι καὶ φωτὶ καὶ ἄστροις, εἰ θέμις εἰπεῖν, ἀτεχνῶς περιχορευόντων ἀεί, τούτων ξυμπάντων μηδεμίαν αἴσθησιν μηδὲ ὑποψίαν λαβεῖν; XII p. 233 Emp.

[119]) Vgl. Diels Sibyllinische Blätter S. 123. Den Tadel Lobecks (Quaecunque igitur fuere illa sacra? Haec, quibus nulla neque nequiora neque cum maiore humani ingenii opprobrio reperta sunt I p. 115 sqq.) hätte Geel (in seiner Sonderausgabe von Dions ‚Olympikos', Leyden 1840) nicht nachsprechen dürfen.

[120]) Origenes Contra Celsum II 10 (p. 12 sqq. Lomm.) *Κέλσος φησὶν „ὅτι μέντοι οὖν οὐχ ὁσίως οὐδ' εὐαγῶς ταῦτα περὶ τοῦ θεοῦ θρυλλοῦσιν, εὔδηλον" καὶ οἴεταί γε ἐπὶ θάμβει τῶν ἰδιωτῶν ταῦθ' ἡμᾶς ποιεῖν, οὐχὶ δὲ ἀληθῆ περὶ κολάσεων λέγοντες ἀναγκαίων τοῖς ἡμαρτηκόσιν. διόπερ ἐξομοιοῖ ἡμᾶς „τοῖς ἐν ταῖς Βακχικαῖς τελεταῖς τὰ φάσματα καὶ δείματα προεισάγουσιν." περὶ μὲν οὖν τῶν Βακχικῶν τελετῶν εἴτέ τίς ἐστι πιθανὸς λόγος εἴτε μηδεὶς τοιοῦτος, λεγέτωσαν Ἕλληνες, καὶ ἀκουέτω Κέλσος καὶ οἱ συνθιασῶται αὐτοῦ.* Zagreus von Zeus inthronisiert: siehe unten A. 133 und Hiller Hermes 1886 S. 364 ff.

[121]) Dem *μυστοδόκος δόμος*, der *ἐν τελεταῖς ἁγίαις ἀναδείκνυται*

klos, welcher in Athen lehrte, war dort in die Mysterien eingeweiht. So weiss auch er neben allgemeinen Reinigungen gerade von dieser Einleitung der Mysterienweihe aus eigner Anschauung zu erzählen. Dieser zünftige Vertreter der platonischen Philosophie in Athen im fünften Jahrhundert wird nicht müde nach Platons und der Platoniker Vorgange bestimmte ‚hochheilige' Weihen, ‚die heiligsten von allen', zum Vergleich des ihm auch erst allmählich stufenweise aufgegangenen philosophischen Mysteriums heranzuziehen. Lobeck hat ihn gescholten und arm an Gedanken genannt; aber Proklos kam es nun einmal auf die Einschärfung seiner Parallele an. Seine Leser wie Hörer kannten die Weihen: er zeigt auf sie regelmässig nur hin, führt niemals näher aus.[122]) Es sind die von Agra und die eleusinischen Mysterien vereint, die Proklos im Auge hat. Denn dass man auch in Eleusis bei der Aufführung des ‚mystischen Dramas' vom Raube der Persephone eine anschauliche Darstellung

(Wolken V. 303), kann man nicht ansehen, ob er eleusinisch oder athenisch war. (*οἶκος* nennt Aristides [Or. I p. 421 Dind.] das eleusinische Telesterion).

[122]) Proklos In Remp. p. 14 Pitra *ὅτι δὲ καὶ εἰς τοὺς πολλοὺς δρῶσιν οἱ μῦθοι, δηλοῦσιν αἱ τελεταί. καὶ γὰρ αὗται χρώμεναι τοῖς μύθοις, ἵνα τὴν περὶ θεῶν ἀλήθειαν ἄρρητον κατακλείωσιν, συμπαθείας εἰσὶν αἴτιαι ταῖς ψυχαῖς περὶ τὰ δρώμενα τρόπον ἄγνωστον ἡμῖν καὶ θεῖον, ὡς τοὺς μὲν τῶν τελουμένων καταπλήττεσθαι δειμάτων θείων πλήρεις γιγνομένους, τοὺς δὲ συνδιατίθεσθαι τοῖς ἱεροῖς συμβόλοις καὶ ἑαυτῶν ἐκστάντας ὅλους ἐνιδρῦσθαι τοῖς θεοῖς.* Genauer In Alcib. I p. 39 Creuzer . . . *ἐν ταῖς ἁγιωτάταις τῶν τελετῶν πρὸ τῆς τοῦ θεοῦ* (Dionysos) *παρουσίας δαιμόνων χθονίων τινῶν σύμβολα προφαίνονται καὶ ὄψεις ἐκταράττουσαι τοὺς τελουμένους καὶ ἀποσπῶσαι τῶν ἀχράντων ἀγαθῶν καὶ εἰς τὴν ὕλην ἐκκαλούμεναι . . . ἀνάλογον τοίνυν τοῖς χθονίοις δαίμοσιν οἱ φορτικοὶ τῶν ἐραστῶν κτλ.* P. 61 *ὥσπερ οὖν ἐν ταῖς ἁγιωτάταις τῶν τελετῶν προηγοῦνται τῶν δρωμένων καταπλήξεις τινές, αἳ μὲν διὰ τῶν λεγομένων, αἳ δὲ διὰ τῶν δεικνυμένων.* P. 142 *καὶ ὥσπερ ἐν ταῖς τελεταῖς τῶν ἀρρήτων φασμάτων δείξεις καὶ τὰ σύμβολα καταπλήττοντα τοὺς τελουμένους ἐπιτηδειοτέρους αὐτοὺς καθίστησι καὶ συμπαθεστέρους πρὸς ὅλην τὴν τελετήν, οὕτω δὴ καὶ ὁ παρὼν λόγος . . . ἐπιστρέφει τὸν νεανίσκον εἰς ἑαυτόν* (vgl. p. 9. 175). In Remp. p. 29 Pitra *ὡς γὰρ οἱ παρ' ἡμῖν ἱερατικοὶ τοῖς ἐπόπταις δύναμιν ἐντιθέασιν ἰδεῖν ἃ μὴ πρότερον φάσματα καὶ ποιοῦσι θεωρούς, οὕτω καὶ κτλ.* Vgl. In Plat. Theol. III 18 p. 151.

der Unterwelt und ihrer seligen und unseligen Bewohner zu geben pflegte, das beweisen mit dürren Worten für ihre Zeit Lukian[123]) und Proklos (A. 122) und für die Blüte des athenischen Lebens unter anderm die Froschkomödie des Aristophanes. Es war eine durch nichts zu rechtfertigende Behauptung, ein schwerer Missgriff, dass dieser Dichter und seine Zeitgenossen ihre Unterweltsbilder mit allen den Einzelheiten aus dem Hades ‚orphischen Winkelmysterien, armseligen, den lebendigen Instinkten des alten ungebrochenen Griechentums entfremdeten Schwarmsekten' (von schier beispiellosem und bei diesen auch völlig unbegreiflichem Erfolge) entlehnt und, was in jenen an Strafen lediglich den Uneingeweihten in Aussicht gestellt war, auf moralische Verschuldungen aus eigenem Rechte erst übertragen hätten. Auf die im letzten Kapitel zu besprechenden Verzeichnisse der aischyleischen und empedokleischen Unterweltstrafen sei vorweg verwiesen. Wo aber Strafen sind, da sind notwendig Richter; also erzählten die eleusinischen Mysterien auch von der Hadesjustiz im Einzelnen. Aber auch die sog. kleinen Mysterien. Die Philosophie, sagt Proklos einmal, führt den Menschen durch Erkenntnis zu glücklichem Leben; „dieses Glückes bitten ja auch die, welche bei Orpheus in die Weihen des Dionysos und der Kore sich einführen lassen, teilhaftig zu werden, auszuscheiden aus dem Kreislauf der Geburten und aufzuatmen, von keiner Sünde mehr entweiht, entladen von der Sterblichkeit, nicht mehr der Mensch von Erde": *ἧς καὶ οἱ παρ' Ὀρφεῖ τῶι Διονύσωι καὶ τῆι Κόρηι τελούμενοι τυχεῖν εὔχονται, „κύκλου τε λῆξαι καὶ ἀναπνεῦσαι κακότητος"* [124] (eine schöne Erläuterung des euripideischen

---

[123]) Cataplus 22 *εἰπέ μοι — ἐτελέσθης γὰρ . . . τὰ Ἐλευσίνια δῆλον ὅτι — οὐχ ὅμοια τοῖς ἐκεῖ τὰ ἐνθάδε*; Er meint die Unterwelt mit ihren Schrecken u. s. w. Rohde denkt sich dies Element in die Eleusinien später erst eingefügt S. 277[1]. 288. 294; ähnlich O. Kern DLZ 1894 Sp. 1099.

[124]) In Tim. p. 802 Schn. Die beiden Götter auch In Platonis Theol. p. 322 Portus (= Fr. 194 Abel). Dass an eine Vertauschung des Dionysos mit dem eleusinischen Iakchos nicht zu denken ist, lehrt der

Spruches Ὀρφέα τ᾽ ἄνακτ᾽ ἔχων βάκχευε), und oft verrät er eine genaue Kenntnis nicht bloss der eleusinischen, auch der ‚dionysisch-orphischen' Religion, welche damals, wie in der Blütezeit der Stadt, als eine unerlässliche Vorstufe zu den eleusinischen Mysterien galt, durch Beschreibungen und Citate.

Die niederen Weihen des Dionysos und der Kore hatte der Athener, hatte jeder zu empfangen, ehe er in die von Eleusis eingeführt werden konnte.[125]) Das erforderte einheitliche Durchführung und Aufsicht. Wir erwarten einheit-

Wortlaut an der letzten Stelle: τίς γὰρ οὐκ οἶδε τῶν τὰ σμικρὰ τῆς Ἑλληνικῆς θεοσοφίας ἀκηκοότων ἔν τε ταῖς ἀρρήτοις αὐτῶν τελεταῖς καὶ ταῖς ἄλλαις αὐτῶν πραγματείαις τὴν τῶν Κουρήτων τάξιν παρ' αὐτοῖς διαφερόντως ὑμνημένην; ... αὐτοὶ γοῦν οἱ θεοὶ καὶ τὴν βασιλίδα Ῥέαν λέγονται φρουρεῖν καὶ τὸν τῶν ὅλων δημιουργὸν καὶ μέχρι τῶν αἰτίων τῆς μεριστῆς ζωιογονίας τε καὶ δημιουργίας προϊόντες τήν τε Κόρην ἐν ἐκείνοις καὶ τὸν Διόνυσον, ἐξηιρημένους τῶν δευτέρων (der zweiten Ordnung der Dinge; sonst pflegt in orphischen Kreisen, z. B. Fr. 113. 114, im Ganzen von sechs geredet zu werden), φυλάττειν ... ταύτην δὴ οὖν τὴν κουρητικὴν τάξιν οὐ μόνον Ὀρφεὺς καὶ οἱ πρὸ Πλάτωνος ἔγνωσαν θεολόγοι καὶ γνόντες ἐθρήσκευσαν, ἀλλὰ καὶ ὁ Ἀθηναῖος ξένος ἐν Νόμοις (VII p. 796 B) ἀνύμνησε κτλ. Nirgends gibt die Tradition, der Proklos folgt, m. W. Anlass zu dem Verdachte, dass Dionysos-Zagreus und Iakchos vertauscht seien. Dagegen könnte man mit einem Schein von Berechtigung (im Hinblick auf das von mir S. 101 ff. Auszuführende) behaupten wollen, dass Proklos an der ersten Stelle mit Dionysos zwar den athenischen Zagreus, dagegen mit Kore die eleusinische Mysteriengöttin bezeichne. Die zweite Erwähnung bei ihm zeigt aber, dass er die innere Verbindung von Zagreus und Kore aus der Sage kennt. Wir haben die Pflicht nicht zu trennen, was Proklos als einheitlich empfand oder kannte. Über die Kureten (bezw. Korybanten) als Pfleger des Koresohnes Zagreus: A. 133, Nonnos XIII V. 135 ff. nach euböischer Sage, vgl. Lobeck Agl. II p. 1131—1135. Beachtenswert, dass sich unter den ungefähr der hadrianischen Zeit angehörigen Skulpturen an der Bühnenwand des athenischen Theaters, von den Kureten umtanzt, das Zagreuskind, eine auch bei den Orphikern beliebte Scene (deren ursprünglicher Sinn die Abwehr feindlicher Kräfte vom Neugebornen ist), dargestellt findet (Fr. Matz Annali 1870 p. 101. Monum. IX Taf. XVI. Usener Rhein. Mus. 1894 S. 466).

[125]) Platon Gorg. p. 497 C. Plutarch Demetr. 25 (A. 107). Auf der S. 31[3] erwähnten Grabschrift rühmt sich der Verstorbene, von den eleusinischen Mysten und den dionysischen Thiasoten Grabkränze empfangen zu haben. Er war eben Myste und vorschriftsmässig doppelt geweiht.

liches Personal. Haben die vom Staate bestellten Gehilfen des Archon König, die ‚Epimeleten der Mysterien‘, haben die Hierophanten und Daduchen der Eleusinien auch die kleinen Weihen von Agra versehen? Sicher der Archon und die Epimeleten.[126]) Sicher auch die Eumolpiden, aus welchen die Hierophanten entnommen wurden. Ich könnte mich mit gutem Rechte auf gewisse Genealogien berufen, welche — unter sich zwar uneins — darin übereinkommen, dass das eleusinische Mysteriengeschlecht einen von Orpheus abstammenden oder doch beeinflussten, von ihm zur religiösen Stiftung berufenen Urheber besitzt: sei es, dass Eumolpos, der Ahnherr der Eumolpiden, unmittelbar von Orpheus unterwiesen wird (S. 110 ff.), sei es dass Orpheus' Jünger oder Sohn, der Athener Musaios, eleusinischer Weihepriester, als Vater oder Lehrer des Eumolpos auftritt.[127]) Zum Glück haben wir für den, der solchen Zeugnissen misstraut, die Möglichkeit, den offenkundigen Sinn dieser genealogischen Verknüpfung durch eine Art von Selbstzeugnis zu bekräftigen, durch einen Beschluss, welchen die Eumolpiden als Geschlecht erlassen, in Stein verewigt und später bei der unausbleiblichen Rechenschaftsablage vor dem Demos von Athen auch verantwortet haben. Der Athener Tlepolemos hatte das Plutonheiligtum in Eleusis ausgeschmückt; zum Danke

[126]) CIA II 1, 315. Die beiden Epimeleten werden hier belobt, weil sie am Tage des grossen Opfers in Eleusis und *ἐν τοῖς πρὸς Ἄγραν μυστηρίοις* den beiden ‚Göttinnen‘ privatim Bittopfer für den Rat und das Volk von Athen dargebracht hatten. Dass denselben Göttinnen auch die Weihen von Agra gehörten, wird aus diesem Privatakte des Kollegiums wohl niemand schliessen wollen. Es ist bezeichnend, dass jene beiden, nicht aus Eumolpiden und und Keryken (Harp. s. v.) stammenden Epimeleten grade den Göttinnen von Eleusis gegenüber besonders aufmerksam waren (Dittenberger Sylloge p. 565).

[127]) S. 110. Suidas s. v. *Εὔμολπος*. Servius Verg. Aen. VI V. 667. Musaios im Besitz der Leier des O.: Catast. p. 140, eleusinischer Hierophant: Diodor IV 25, 1. Clemens Strom. I, 21 p. 397 P. (= Suid. s. v. *Μουσαῖος*) macht O. zum Schüler des Musaios, die Orphik also zu einer attischen Erfindung. Das ist attischer Lokalpatriotismus, wohl apollodorisch (S. 89 ff. A. 108). Vgl. S. 111.

dafür beschliessen die Eumolpiden, er solle an den grossen wie kleinen Mysterien die den Eumolpiden zustehende Portion vom Opfer gleichfalls erhalten (*νέμειν δὲ αὐτῶι καὶ μερίδα ἐγ μυστηρίων τῶν μεγάλων καὶ τῶν πρὸς Ἄγραν, ὅσημπερ Εὐμολπιδῶν ἑκάστωι, ἐπειδὴ σπουδαῖός ἐστι περὶ τὰ ἱερὰ καὶ τὸ γένος τὸ Εὐμολπιδῶν*). Die Inschrift stammt aus dem vierten Jahrhundert v. Chr.[128]) Für die Beteiligung der Keryken an den Weihen von Agra scheint ein Zeugnis zu fehlen. Aber das vorhandene Material genügt wohl zu dem Schluss, dass die weltliche wie die religiöse Leitung der kleinen und der grossen Weihen in Attika vom Staate denselben Händen anvertraut war.

Ist das richtig, dann scheint ein Gegensatz, auch ein latenter, zwischen den beiden attischen Mysterien unbedingt ausgeschlossen. Die Frage, sind orphische Elemente in den Eleusinien vorhanden gewesen oder nicht, ist nun eigentlich

[128]) Foucart Revue des ét. gr. 1893 p. 330. Jedenfalls werden die Keryken durch die erwähnte Bevorzugung der Eumolpiden von den kleinen Mysterien noch keineswegs ausgeschlossen. Dasselbe Privileg kehrt in denselben Händen wieder auch bei Gelegenheit der Eleusinien. CIA III 1, 5 beschliesst das athenische Volk: *μεθέξουσι δὲ καὶ οἱ ἔφηβοι πάντες τῶν τε ἄλλων, ὧν ἂν παρέχῃ τοῖς Εὐμολπίδαις ὁ ἄρχων τοῦ γένους, καὶ τῆς διανομῆς*, d. h. der Verteilung der Rationen. — Aus den alten Scholien zum Lykophron erzählt Tzetzes zu V. 1327, Herakles trüge den (ihm von Lykophron gegebenen) Beinamen *μύστης* (so heisst bekanntlich auch der arkadische Dionysos), *διότι ἐμυήθη ἐν Ἐλευσῖνι τὰ δι' αὐτὸν λεγόμενα μικρὰ μυστήρια*. Herakles sei nach Eleusis gekommen, um sich einweihen zu lassen. Da hätten die ‚Eleusinier', um ihn zu befriedigen, die kleinen Weihen erfunden, da sie ihn als Fremden nicht in die eleusinischen weihen durften. Die Sage setzt die Leitung auch der kleinen Mysterien durch die beiden eleusinischen Priestergeschlechter voraus. So erklärt sich der scheinbare Unsinn in dem einen der Scholien zu Ar. Plut. V. 845 *μεγάλα καὶ μικρὰ μυστήρια ἐτελοῦντο ἐν Ἐλευσῖνι τῆς Ἀττικῆς* (folgt die Heraklesgeschichte, vgl. S. 105. A. 129) und bei Diodor IV 14, 3 *Δημήτηρ δὲ πρὸς τὸν καθαρμὸν τοῦ Κενταύρου φόνου τὰ μικρὰ μυστήρια συνεστήσατο τὸν Ἡρακλέα τιμῶσα*; hier ist an Stelle der Eleusinier deren Stadtgöttin getreten. Vgl. A. 105. Also kann Eumolpos den Herakles sehr wohl in Agra geweiht haben (Apollodor II 5, 12). Euripides drückt sich Herakles V. 613 deutlich genug aus (*τὰ μυστῶν δ' ὄργι' εὐτύχησ' ἰδών*). Auch Wilamowitz denkt (z. d. St.) an die Eleusinien.

kaum noch aufzuwerfen: im Prinzip ist sie beantwortet: mag im Einzelnen auch noch so viel zu thun übrig bleiben. Wie denn? Haben wir nicht von einer eleusinischen Filiale Nachricht, welche das, was ich durch die vorgeführten Schlussreihen etwas mühsam zu erweisen suche, als nackte Thatsache überliefert? Pausanias schreibt (III 14, 5) von der spartanischen Demeter, den Kult der Ackergöttin, der chthonischen Demeter, in Sparta habe Orpheus gestiftet; und dass diese Überlieferung nicht auf Willkür beruht, das ersieht jeder aus der andern Nachricht über Therai auf der Höhe des Taygetos (III 20, 5): „dort liegt der Tempel der eleusinischen Demeter, und Orpheus besitzt in ihm ein Bild." [129]) Die Demetermysterien von Eleusis, mindestens seit ihrer Verbindung mit den Weihen von Agra, orphisiert — dies Ergebnis klingt doch anders, als die neuesten Darstellungen unserer Religionshistoriker zugeben wollen. Und doch hat vor einem Dezennium Wilamowitz in dem genialen Entwicklungsversuch des griechischen Glaubens im Wesentlichen dasselbe kurz behauptet. Nun wäre mit den erhaltenen Litteraturdenkmälern die Probe zu machen. Das wird im Verlauf dieser Studie an einigen Beispielen geschehen. So wird man denn der Möglichkeit Raum geben, dass eine wechselseitige Beeinflussung der in den beiden attischen Mysterienkulten getrennt verehrten Wesen allmählich stattgefunden habe, wenn nicht in den Thatsachen des Rituals, so in dem Vorstellen der Mysten. Ich wüsste keine annehmbarere Erklärung für die schon im Glauben hervorragender Dichter der besten Zeit vollzogene Identität des Zagreus und Iak-

[129]) Auch Theodoret (Therap. IV p. 699) lässt die Eleusinien durch Orpheus eingeführt sein; doch schöpft und mischt er aus bekannten Quellen. — Triptolemos sollte nach der Gentiltradition der Keryken dem lakonischen Herakles die Weihen der eleusinischen Göttinnen gewiesen haben (so spricht Kallias der Daduche zu den Spartanern bei Xenophon Hellenika VI 3, 6). Arkadien besitzt bekanntlich mehrere Filialen des eleusinischen Kultes, über welche Immerwahr Kulte und Mythen Arkadiens S. 112 ff. gehandelt hat.

chos.[130]) Endlich: ob die kleinen Mysterien von Agra jährlich waren, wie die Eleusinien, oder trieterisch, wie sie es ausserhalb des athenischen Staatsverbandes zu sein pflegten, darüber gibt es eine besondere Überlieferung nicht.[131]) Doch ist m. E. die Verbindung der beiden Weihen zu einem Ganzen, die nur vorbereitende Bestimmung der kleinen, Grund genug anzunehmen, dass diese jedes Jahr vor den Eleusinien vom athenischen Demos begangen wurden. Dazu tritt das beredte Schweigen der alten Urkunde.[132]) Ein bemerkenswerter Unterschied springt somit heraus zu den meisten Weihen des Gottes. Dem Jahre des Verweilens folgte sonst gewöhnlich das Jahr der Abwesenheit. Dies periodisch wechselnde Verhältnis des Dionysos zu den Menschen hatte in der heiligen Legende äusserlich verschiedenartigen, im Grunde doch gleichen, Ausdruck gefunden, sofern man bald von der Heraufführung der Semele aus dem Hades auf den Olymp (S. 52. 64), bald, und zwar in ‚orphischen‘ Kreisen, von dem Verweilen des Gottes in der Unterwelt bei seiner Mutter Kore zu erzählen wusste. So berichtete sicher die delphische, an den dortigen Zagreuskult geknüpfte Legende, aber wieder (recht bezeichnend) auf die Autorität des Orpheus hin:[133])

[130]) Sophokles Antigone V. 1154. Euripides Bakchen V. 725 und sonst. An den Lenäen soll nach Schol. Aristoph. Frösche V. 479 die Menge dem Daduchen geantwortet haben „Σεμελήι' Ἴακχε πλουτοδότα.“ Ist die Lesart sicher, so wäre die Trennung von Iakchos und Dionysos, für die spätere Zeit wenigstens, im Kulte nicht durchführbar, wie sie denn der Rhetor Aristeides, der Myste war, in seinem ‚Lob des Dionysos‘ (I p. 47 sqq. Dindorf) unterlassen hat (für seinen Dionysos-Iakchos beruft er sich dennoch auf Orpheus und Musaios). — Eumolpos als Erfinder des Weins: Plinius N.H. II 199, Bull. de corr. hell. VII p. 402 sqq. Das athenische Iakcheion am Dipylon hat mit Zagreus nie etwas zu schaffen gehabt.

[131]) Jährlich waren die dionysischen ‚Weihen‘ in Aigai auf Euböa, bei denen das Wunder der Eintagstrauben (wie bei Euripides in den ‚Bakchen‘ und bei Sophokles Fr. 234 N.) passierte; vgl. Schol. T zu Il. N V. 21. Jährliche Feiern kündet Zeus dem Dionysos in der orphischen Theogonie an (Fr. 208).

[132]) CIA I 1 (IV 3).

[133]) Hymnus XLVI; vgl. Lübbert Index lect. Bonn. 1888/9 p. XI. Die Athener beschickten wie andre Griechen (z. B. Theben) die von den

wie denn Delphi in die Fortentwicklung der orphischen Dionysosreligion überhaupt tief eingegriffen hat (Kap. III). Es ist anzunehmen, dass die Athener von diesen ‚heiligen Geschichten' in ihrem Kulte erfuhren, aber das konnte auch geschehn, wenn an die Stelle trieterischer Feier die jähr-

---

Delphiern gefeierte Trieteris des Gottes im Monat Dadophorios zu Anfang des Winters, wo Dionysos-Zagreus sein Reich am Parnass beginnt, von Staatswegen und regelmässig. Attische Weiber verstärkten das delphische Kollegium der Thyiaden während der heiligen Begehungen, die von besonderer, ungemilderter Ekstase waren. Die Zerreissung des Gottes durch die Titanen und die Beisetzung seiner Glieder neben dem Dreifuss des Apollon durch diesen Gott selbst ist speziell delphische Tradition auch innerhalb der Orphika. Nur das noch zuckende Herz sollte Athena den Titanen entrissen und an sich genommen haben. Die Dichtung der alexandrinischen Zeit liess aus diesem, der Semele von Zeus gebrachten und von ihr verschluckten Herzen den Sohn der Semele neu hervorgehn. Auch eine, gleichviel wie vollzogen gedachte, Wiederbelebung des freventlich getöteten Gottes ist im Kultus des Zagreus vorgekommen, zu hellem Entsetzen der Christen (Origines gegen Celsus [IV 17 p. 21 L.]: *ἆρα δὲ οὐ πολλῷ ταῦτα* [Christi Auferstehung] *σεμνότερα φανεῖται Διονύσου ὑπὸ Τιτάνων ἀπατωμένου καὶ ἐκπίπτοντος ἀπὸ τοῦ Διὸς θρόνου καὶ σπαρασσομένου ὑπ' αὐτῶν καὶ μετὰ ταῦτα πάλιν συντιθεμένου καὶ οἱονεὶ ἀναβιώσκοντος καὶ ἀναβαίνοντος εἰς οὐρανόν*;). Aber weder die Geburt des Zagreus noch seine Zerreissung verlegt die heilige Kultlegende nach Delphi selbst. Die einzige bestimmte Nachricht führt nach Kreta hinüber, dessen enge Verbindung mit dem Apollonheiligtum von Delphi aus dem homerischen Hymnus und durch Polygnot feststeht; die Nachricht steht zwar in in einem sehr unerfreulichen, aber trotz aller Sagenmache wichtigen Exzerpt aus Euhemeros bei Julius Firmicus Maternus (De errrore profanarum religionum p. 9 Burs. Fr. XLVIII Neméthy). Die vom Übersetzer konventionell latinisierten Namen Liber und Libera, deren heimliche Begehungen erläutert werden, bergen Mutter und Sohn, Dionysos und Kore. Die ins Menschliche hinabgezerrte Geschichte von der Erzeugung des Kindes und seinem Ende und seinen Feiern spielt hier durchweg in Kreta; Zeus ist bei Euhemeros der kretischen Lokalsage entsprechend Kreter: Cretenses, ut furentis tyranni saevitiam mitigarent, festos funeris dies statuunt et annum sacrum trieterica consecratione componunt omnia per ordinem facientes, quae puer moriens aut fecit aut passus est. Vivum laniant dentibus taurum crudeles epulas annuis commemorationibus excitantes et per secreta silvarum clamoribus dissonis eiulantes fingunt animi furentis insaniam . . . praefertur cista, in qua cor soror latenter absconderat, tibiarum cantu et cymbalorum tinnitu crepundia, quibus puer deceptus fuerat, mentiuntur. Alles Rituelle ist für den Zagreuskult belegbar, sogar die Ciste: von ihr spricht der Clemens-

liche von Anfang an getreten war. Jedenfalls hatte der athenische Staat seit der Annexion von Eleusis in jeder der beiden Jahreshälften gesonderte Mysterien; der Frühlingsmonat, wo die Natur aus winterlichem Schlafe erwacht, ist in jenen Gegenden der Februar (Anthesterion), im Boedro-

---

scholiast p. 421, 17 D, und der dionysische Thiasos von Apollonia am Pontos ernannte neben dem *βουκόλος ἀρχιμύστης λικναφόρος* und der *ἀρχιβασσάρα* einen besonderen *κισταφόρος* (CIG 2052). Zeus selber hatte, so wird von demselben Firmicus berichtet, seinem Sohne einen Tempel geweiht und den ‚Silen' zum Priester bestellt. Den kretischen Zagreuskult bezeugen nicht erst die kretischen Lokalantiquare bei Diodor V 75, 4 (denen zufolge alle Mysterien, orphische wie eleusinische, deshalb aus Kreta abzuleiten sind, weil sie nur in Kreta nicht geheim — *μυστικῶς* — begangen wurden): schon Euripides in einem seit Welcker viel zwar angeführten, aber trotz einer schönen Verbesserung von H. Diels noch nicht verstandenen Chorliede der ‚Kreter' (Fr. 472): *ἁγνὸν δὲ βίον τείνων, ἐξ οὗ Διὸς Ἰδαίου μύστης γενόμην καὶ νυκτιπόλου Ζαγρέως βούτας, τὰς ὠμοφάγους δαῖτας τελέσας Μητρί τ' ὀρείωι δᾷιδας ἀνασχών, καὶ Κουρήτων βάκχος ἐκλήθην ὁσιωθείς.* Wer sich mit Porphyrios (bezw. seiner Quelle) ungenauer Angabe, es handle sich um Priester des Zeus Idaios, zufrieden gibt, hat die Pflicht zu zeigen, wie er das Folgende mit dieser Auffassung vereinigen kann. Nein: zwei Heiligtümer nicht nur (*ἥκω ζαθέους ναοὺς προλιπών*), auch zwei verschiedene Götterkulte haben die den Chor bildenden kretischen Priester zu versehen, den des Zeus Idaios (auf welchen sich wohl chiastisch *Μητρί τ' ὀρείωι δᾷιδας ἀνασχών* zurückbezieht) und den des Zagreus. Die vereinigten ‚Priester' der beiden Landeskulte sagen von sich, seit Beginn ihrer Priesterämter ein reines Leben führend seien sie (jede der beiden Gruppen für sich) geheiligt sogenannte ‚Bakchoi' auch unter den Kureten geworden. Die Kureten gehören nämlich den beiden kretischen Diensten an. Innerhalb des ganzen, als zahlreich zu denkenden Kuretenkollegiums unterschied man noch eine Rangfolge: wie neben dem *βουκόλος* die *ἀρχιβουκόλοι*, neben den *μύσται* die *ἀρχιμύσται*, so neben den *Κούρητες* die *Πρωτοκούρητες* (diese kommen in den historischen Kuretenvereinen wirklich auch vor, vgl. Dittenberger Sylloge p. 215), oder, was dasselbe besagen will, *Κουρήτων βάκχοι*; wem fällt das orphische Sprüchwort nicht ein: *πολλοὶ μὲν ναρθηκοφόροι, παῦροι δέ τε βάκχοι*? Der neuste Rekonstruktionsversuch der euripideischen ‚Kreter' (Hallisches Winckelmannsprogramm 1890 S. 22 ff.) musste samt der erweiternden Beurteilung Ed. Meyers (Geschichte des Altertums II S. 749) fehlgehn, weil das Chorlied missverstanden worden ist. — Die Verbindung des Zagreus mit Zeus-Rhea verleiht der Parodos der euripideischen ‚Bakchen' ihr eigentümlich exotisches Gepräge. K. O. Müller dachte mit Unrecht an Willkür „vielleicht schon des dichtenden Onomakritos" (A. 109. S. 106).

mion (September) ist die Ernte vollendet, sind alle Früchte eingesammelt: die Verknüpfung dieser Zeiten beruht auf tiefer Empfindung. Und doch sieht sie nicht ursprünglich aus. Das Ursprüngliche kann doch wohl nur sein, dass dieselbe Kultgottheit oder dasselbe Paar oder dieselbe Trias, die vor dem Beginn der Feldarbeit um Segen angerufen wird, an gleicher Stätte der Verehrung den Erntedank empfängt; und dergleichen lesen wir auch oft genug. Die in Agra allmählich neu angegliederten Mysterien als solche sind äusserlich an eine bestimmte Zeit kaum geknüpft. Das zeitlich verschiedene Verhältnis der beiden staatlichen Mysterienkulte zu einander kann, wie ihre Rangordnung, nur durch einen Willensakt des Souverains neu eingeführt worden sein. Der Hergang war vielleicht folgender. An beiden Orten, in Agra wie in Eleusis, bestanden, einst von einander so gesondert, wie der Staat Athen und der Staat Eleusis gesondert waren, Mysterienkulte. Die Weihen von Agra, allmählich so entwickelt, wie oben (S. 78 ff.) dargestellt, begieng der Staat Athen, die eleusinischen der Staat Eleusis. Da kam Krieg und Sieg; Eleusis wurde zu Athen geschlagen, und eigentlich hätten die eleusinischen Weihen zu der bunten Menge der Demen- und Geschlechterkulte, mit den Weihen von Phlya etwa auf gleiche Stufe, hinabgedrückt werden müssen. Es ist aber, bei dem Ansehn der Weihen von Eleusis, wesentlich anders gekommen, wenn auch wohl nicht sofort. Ob nicht überhaupt die Neuordnung der Dinge, die Rangfolge der beiden staatlichen Mysteriendienste, unter die zahlreich in der Peisistratidenzeit beobachteten religiösen Stiftungen gehört?[134]) In dieser Zeit ist aller Wahrscheinlichkeit nach das Eleusinion am Areopag gegründet worden als Filiale des grossen Weihetempels von Eleusis; sein Zusammenhang mit den grossen Mysterien ist allbekannt.[135]) Es sei

---

[134]) Wilamowitz Philol. Untersuchungen VII S. 209.

[135]) Nicht eine eleusinische, sondern eher eine athenisch-eleusinische Filiale war der Kult von Pheneos in Arkadien (Paus. VIII 15), da dieser

gestattet auf einen analogen Entwicklungsprozess hinzuweisen. Nichts ist wahrscheinlicher, als dass der mittelgriechische Amphiktyonenbund seinen Vereinigungspunkt ursprünglich am Demeterheiligtum bei den Thermopylen besass. Als entferntere Stämme dem Bündnis beitraten, wurde das Haupttheiligtum dieser Neuangeschlossenen, der delphische Apollontempel, weil es ein hochgeehrtes und angesehenes war, ebenfalls Bundesheiligtum, gegen welches das andre trotz seiner älteren Rechte bescheiden an die zweite Stelle zurücktrat. Die Parallele scheint mir vollständig. Lehrreich ist sie jedenfalls.

---

notwendig ‚kleinere' Weihen neben *τῆι μείζονι καλουμένηι τελετῆι* gehabt haben muss und solche bisher nur aus Attika bekannt sind. — Der Platoniker Theon von Smyrna berichtet (Expositio rerum math. ad legendum Platonem utilium p. 14 sqq. Hiller, ähnlich Olympiodor: Lobeck p. 40 sq.): *καὶ γὰρ αὖ τὴν φιλοσοφίαν μύησιν φαίη τις ἂν ἀληθοῦς τελετῆς καὶ τῶν ὄντων ὡς ἀληθῶς μυστηρίων παράδοσιν. μυήσεως δὲ μέρη πέντε. τὸ μὲν προηγούμενον καθαρμός· οὔτε γὰρ ἅπασι τοῖς βουλομένοις μετουσία μυστηρίων ἐστίν, ἀλλ' εἰσὶν οὓς αὐτῶν εἴργεσθαι προαγορεύεται (οἷον τοὺς χεῖρας μὴ καθαροὺς καὶ φωνὴν ἀξύνετον ἔχοντας), καὶ αὐτοὺς δὲ τοὺς μὴ εἰργομένους ἀνάγκη καθαρμοῦ τινος πρότερον τυχεῖν. μετὰ δὲ τὴν κάθαρσιν δευτέρα ἐστὶν ἡ τῆς τελετῆς παράδοσις. τρίτη δὲ ἡ ἐπονομαζομένη ἐποπτεία. τετάρτη δὲ (ὃ δὴ καὶ τέλος τῆς ἐποπτείας) ἀνάδεσις καὶ στεμμάτων ἐπίθεσις, ὥστε καὶ ἑτέροις ἅς τις παρέλαβε τελετὰς παραδοῦναι δύνασθαι, δαιδουχίας τυχόντα ἢ ἱεροφαντίας ἤ τινος ἄλλης ἱερωσύνης. πέμπτη δὲ ἡ ἐξ αὐτῶν περιγενομένη κατὰ τὸ θεοφιλὲς καὶ θεοῖς συνδίαιτον εὐδαιμονία. κατὰ ταὐτὰ δὴ καὶ ἡ τῶν Πλατωνικῶν λόγων παράδοσις τὸ μὲν πρῶτον ἔχει καθαρμόν τινα κτλ.* Lobeck stiess sich an dem, was über die zum Weihen anderer berechtigten Daduchen Hierophanten und Priester gesagt ist. Aber grade dieser Umstand gereicht den nur stark schematisierten Angaben zur Empfehlung, der doch für alle Eumolpiden und Keryken (welche letzteren den Daduchos Keryx und Altarpriester stellten; Dittenberger Hermes XX S. 10 ff.) Geltung hat. Auch die fünfte Stufe besteht für die Praxis nicht. Was bleibt, ist die wirkliche Stufenfolge in der attischen Mysterienweihe. Wir wissen, dass 1. vor der Weihung in die (kleinen und grösseren) Weihen notwendig eine Reinigung am Ilissos zu erfolgen hatte; 2. (*ἡ τῆς τελετῆς παράδοσις*) und 3. (*ἡ ἐποπτεία*) werden hübsch durch Plutarch Demetrios 26 erläutert: *τὰ μικρὰ Ἀνθεστηριῶνος ἐτελοῦντο, τὰ δὲ μεγάλα Βοηδρομιῶνος· ἐπώπτευον δὲ τοὐλάχιστον [ἀπὸ τῶν μεγάλων] ἐνιαυτὸν διαλείποντες.* ‚Epopten' sind hiernach alle in die Eleusinien Eingeweihten. Ich habe als Glossem ent-

4. Die Litteratur.

Das Ergebnis der Untersuchung ist für die attische Litteratur noch nutzbar zu machen. Der Athener Onomakritos dichtete (so berichtet eine glaubwürdige, wenn auch späte Überlieferung[136]) am Hofe der Peisistratiden für den damals neuen Mysterienkult des Dionysos ‚die Zerreissung des Gottes durch die Titanen', unbekannt aus welchen Quellen (vielleicht attisch-delphischer Tradition). Pherekydes, auch in Athen lebend, soll (nach dem ebenfalls späten Biographen) bald darauf ‚die orphischen Dichtungen gesammelt' haben. Das klingt nicht so unwahrscheinlich; ohne Not sind diese Nachrichten jedenfalls nicht aufzugeben, sei's auch um die Namen der beiden Orphiker. Der Komiker Kratinos wird von seinem grossen Rivalen ‚Stieresser' (*ταυροφάγος*) genannt und zugleich wegen einer gewissen ihm eigentümlichen dionysischen Sprachbegeisterung (*γλώττης βακχεῖα*) mit hörbarem Spotte gelobt.[137]) Es ist kaum zu glauben, worauf die Interpreten in der Verzweiflung geraten sind. An den dionysischen Mysten, der verzückt beim Weihefeste seines Gottes das rohe Fleisch des zerissenen Stieres verschlingt, hat noch niemand gedacht.[138]) Kratinos zeigte sich als übereifrigen

---

entfernt, was andre durch Änderung von *μεγάλων* in *μικρῶν* zurechtstutzen wollten. Plutarch schöpft aus Philochoros (Harpokration s. v. *ἀνεπόπτευτος;* Mannhardt [Myth. Forschungen S. 207] hat sich die plutarchische Notiz recht wunderlich zurechtgelegt). Andre Beispiele sammelt Valckenaer zu Euripides Hippolytos V. 25 (*σεμνῶν ἐς ὄψιν καὶ τέλη μυστηρίων* vgl. S. 78), ohne aber die Zweiteilung dort richtig zu erklären. Endlich bildete Polygnot auf seinem delphischen Unterweltsgemälde nicht bloss Orpheus, sondern auch die Parier Tellis und Kleoboia, die Mysterienstifter der thasischen Demeter, ab. Man sieht, ein Gegensatz kann dort zwischen diesen und ‚orphischen' Mysterien nicht bestanden haben (richtig empfunden von Schreiber Festschrift für Overbeck S. 205).

[136]) Pausanias VIII 37, 5 (A. 109).

[137]) Aristophanes Froesche V. 353 ff. *εὐφημεῖν χρὴ κἀξίστασθαι τοῖς ἡμετέροισι λόγοισιν, ὅστις ... μηδὲ Κρατίνου τοῦ ταυροφάγου γλώττης βακχεῖ' ἐτελέσθη.* Falsch erklären schon die Scholien.

[138]) Trotz der *βακχεῖα γλώττης* und trotz des *νυκτιπόλου Ζαγρέως*

Dionysosmysten, wie wir es von manchen hochstehenden Personen im Altertum wissen (so von Alexanders des Grossen Mutter Olympias)[139]).

Aischylos war in die eleusinischen Mysterien eingeweiht, also auch in deren Vorstufe, die orphischen von Agra, deren Gestalten er mehrfach auch in seinen Tragödien erwähnt. Zagreus, den grossen Jäger, kennt Aischylos noch als Pluton von Agra (A. 108). Er hat Heiliges aus Eleusis in den ‚Eleusinioi', in den ‚Bassariden' sogar die heilige Geschichte von Orpheus auf die Bühne gebracht, auch einen ‚Pentheus' gedichtet, welchen wir uns nach Art der euripideischen ‚Bakchen' als eine Verherrlichung der dionysischen Weihen zu denken haben. So sagt Aischylos mit eigentümlichem Rechte, sich einschliessend: *Ὀρφεὺς μὲν γὰρ τελετάς θ' ἡμῖν κατέδειξε φόνων τ' ἀπέχεσθαι* „die Weihen hat uns Orpheus gewiesen und die Enthaltung vom Genuss getöteter Tiere" (während des heiligen Monats).[140])

Bei Euripides ist die dionysische Religion bereits stark vergeistigt. „Selig, wer der Götter Weihen achtend reinen Herzens ist und ein reines Leben führt, in der Berge Einsamkeit dem Dionysos schwärmend" (*ὦ μάκαρ, ὅστις εὐδαίμων τελετὰς θεῶν εἰδὼς βιοτὰν ἁγιστεύει καὶ θιασεύεται ψυχάν, ἐν ὄρεσσι βακχεύων ὁσίοις καθαρμοῖς.*[141]) Aber dennoch ist auch

---

βοῦτας τὰς ὠμοφάγους δαῖτας τελέσας des Euripides Fr. 472 N.². Die alte Konjektur *κραμβοφάγου* ist nicht viel schlechter als die Erklärung von Blaydes ‚quod gulosus esset et ventri nimium indulgeret' oder die von Kock: „Das Beiwort erhält hier Kratinos als des Gottes gewaltiger Jünger, der durch den gewaltigen Eindruck seiner Kunst sich dem Dionysos ganz gleichgestellt hat." Das sind leere Phrasen.

139) Plutarch Alex. 2.

140) Aristophanes Froesche V. 1032 (von Welcker S. 549 irrig auf die Eleusinien bezogen, richtig interpretiert von K. O. Müller Proleg. S. 381 f.).

141) Zagreuskult in Delphi: S. 102. Plutarch De *εἰ* apud Delphos 9 (M. Ross De Baccho delphico, Bonn 1865, p. 12), in Theben z. B. Euphorion Fr. XLVIII und Hymnus orph. XLVII (Kap. III Schluss). Es muss der Sage, dass Theben von Zeus der ihm vermählten Persephone als Hochzeitsgeschenk gegeben sei, irgend eine Kultthatsache zu Grunde liegen, wie in Akragas.

sein Drama ‚heilige' Poesie aus den Mysterien (von Theben oder wahrscheinlicher von Delphi, wo die thebanische, nicht die attische, Legende des Dionysos-Zagreus in den Dionysoskult übernommen und durch das Ansehn des pythischen Apollon kanonisiert worden war); das erste Chorlied, der Botenbericht, das ganze Stück liefert den Beweis und gewinnt, so aufgefasst, an religiöser Tiefe. Wie die dionysisch-orphischen Vereine hat sich dieses Drama die Welt erobert bis nach Baktrien hinein. Und besonders geliebt waren die Chöre der ‚Bakchen'; in Delphi wurden sie auch für sich zur Laute öffentlich vorgetragen. Ein warm und schön empfundenes Gebet, an den orphischen Zagreus unmittelbar gerichtet, besitzen wir von demselben grossen Tragiker in Fr. 912; es redet eine verständliche Sprache.[142])

Für die pindarischen Beziehungen auf Orphisches sind diese Dinge von Belang. Nicht erst in Sizilien, in seiner Vaterstadt schon, aus nächster Nähe, kann er, a priori geurteilt (mehr ist kaum möglich), sehr wohl den orphischen Dienst der Kore und des Zagreus kennen gelernt haben. Vgl. Kap. V, auch Euripides Phoenissen V. 683 ff., wo Kore und Demeter vereint für Theben bezeugt werden, und das weiter über Euphorion noch Auszuführende (S. 115 ff.).

[142]) *Σοὶ τῷ πάντων μεδέοντι χοὴν*
πέλανόν τε φέρω, Ζεὺς εἴτ' Ἀΐδης
ὀνομαζόμενος στέργεις· σὺ δέ μοι
θυσίαν ἄπυρον παγκαρπείας
δέξαι πλήρη προχυθεῖσαν.
σὺ γὰρ ἔν τε θεοῖς τοῖς οὐρανίδαις
σκῆπτρον τὸ Διὸς μεταχειρίζεις
χθονίων τ' Ἀΐδῃ μετέχεις ἀρχῆς.
πέμψον δ' ἐς φῶς ψυχὰς ἐνέρων
τοῖς βουλομένοις ἄθλους προμαθεῖν
πόθεν ἔβλαστον, τίς ῥίζα κακῶν,
τίνα δεῖ μακάρων ἐκθυσαμένους
εὑρεῖν μόχθων ἀνάπαυλαν.

Wir wissen leider nicht mehr, welche Seelen der Chor aus dem Grabe, dem Reiche des Dionysos-Zagreus, heraufbeschwört; in die ‚Kreter' sind die schönen Verse verlegt worden, ob mit Recht, steht dahin (Körte Aufs. E. Curtius dargebracht S. 205[3]); vgl. S. 103. Die Situation ist die der Dareiosscene in den ‚Persern', auch der ‚Psychagogen' des Aischylos; die Worte des Fragments klingen an ‚Perser' V. 626 ff. an. (In V. 632 *Γῆ τε καὶ Ἑρμῆ βασιλεῦ τ' ἐνέρων* ist der Unterweltskönig aber sicher Pluton-Zagreus). —

Für Platon dürfte das Ergebnis am Meisten Ertrag abwerfen. In den ‚orphischen‘ Gedichten fand sich der bekannte Spruch πολλοὶ μὲν ναρϑηκοφόροι, παῦροι δέ τε βάκχοι.[143]) Platon wendet die Worte in seinem Sinne. Dabei spricht er von ‚den Urhebern der athenischen, also staatlichen, Weihen‘ (οἱ τὰς τελετὰς ἡμῖν καταστήσαντες). Dass es sich hier um ‚orphisch-dionysischen‘ Dienst handelt, zeigen die ‚Narthexträger‘ wie die ‚Bakchoi‘, welche kein Grund vorliegt nicht in vollem und eigentlichem Wortsinne zu nehmen. Von der reizvollen Anmut der Ilissosufer bei Agra hat vor Himerios (S. 88) Platon herrlich gesungen. P. 265 B verteilt er die vier Arten der Begeisterung unter vier Gottheiten: Apollon erhält die Mantik, Dionysos die religiöse Verzückung (τὴν τελεστικὴν ἐπίπνοιαν), die Musen die Dichtung, Aphrodite und Eros die Liebe. Platon soll irren, ‚er hätte genauer die Telestik dem Iakchos zuweisen sollen‘ urteilt die geläufige Platonerklärung. Es ist gewiss richtig gefordert, dass, was Platon hier erwähnt, auf speziell athenische Verhältnisse zu beziehen sei. Und dionysische Mysterien, private wie öffentliche, besassen die Athener zur Genüge. So wäre der Gedanke an bestimmte Weihen des Dionysos besser von vornherein abzulehnen: wenn nur der Dialog nicht grade am Ilissos angesichts des Kulttempels von Agra so bedeutsam lokalisiert wäre! Das Verhältnis Platons zu dieser Religion und Litteratur ist im Vorübergehen kaum klar zu machen, geschweige denn wissenschaftlich zu erledigen. Die Untersuchung lässt sich auf Platon gar nicht beschränken. Doch sei auf eine Stelle etwas näher eingegangen, deren grundlegende Bedeutung im Prinzip allseitig zwar zugestanden, aber m. E. irrig dargestellt zu werden pflegt. Platon schildert im ‚Staat‘ II p. 363 den Lohn der

---

Clemens sieht in dem angeredeten Allmächtigen (vgl. Ζαγρεῦ τε ϑεῶν πανυπέρτατε πάντων A. 108) bei Euripides (interessant) Christus ahnungsvoll angedeutet!

[143]) Phaidon p. 69 C.

Gerechtigheit unter Berufung auf die Dichter. Homer und Hesiod verheissen den Gerechten auf Erden Wohlergehen und Reichtum die Fülle. „Musaios aber und sein Sohn geben ihnen noch an ganz anderen Dingen, die sich mehr für die jugendlich Ausgelassenen schicken wollen, ihren Teil. Denn sie erzählen, wie sie in den Hades herniedersteigen, sich bekränzt zum Gelage mit den Frommen vereinigen und trunken die Zeit verbringen, weil sie einen ewigen Rausch für den schönsten Tugendlohn ansehen (andre dehnen die von den Göttern verliehenen Belohnungen noch auf längere Zeit aus, weil, wer fromm und eidestreu ist, dessen Geschlecht niemals ohne Kind und Kindeskinder verbleibt). Derart belohnen sie die Gerechtigkeit. Die Gottlosen und Ungerechten vergraben sie aber im Schlammpfuhl des Hades und zwingen sie Wasser in ein Sieb zu tragen; ja, so lange sie leben, bringen sie übeln Leumund über sie. Und die Bussen, die vorhin Glaukon von den Gerechten, welche für Ungerechte gehalten werden, aufzählte, die lassen sie die Ungerechten erleiden. Andere wissen sie nicht anzuführen.“ Glaukon hatte p. 361 E von Geisseln Peitschen In Ketten legen Augen ausbrennen Ans Kreuz schlagen gesprochen. Musaios und sein Sohn: wer ist denn der? Orpheus?[144]) Platon bezeichnet Orpheus gleich darauf (p. 364 E) als Sohn einer Muse: ich habe nirgends gelesen, dass Musaios einer Muse Gemahl gewesen sei. Seine Gattin, eine Eleusinierin, Hierophantin der Demeter, heisst mit verständlicher Namenvariante Antiope oder Deiope.[145]) Und man überlege doch:

---

[144]) So Lobeck I p. 807, dem Dieterich S. 73 und Rohde S. 288[1] folgen. Wenn Plutarch Comp. Cim. et Luc. p. 521 schreibt *ὥσπερ Πλάτων ἐπισκώπτει τοὺς περὶ τὸν Ὀρφέα τοῖς εὖ βεβιωκόσι φάσκοντας ἀποκεῖσθαι γέρας ἐν Ἅιδου μέθην αἰώνιον*, so würde auch in dem Falle, dass Plutarch die Person des Orpheus selbst, nicht (wie ich meine) allgemein Orphiker, bezeichnen sollte, dies Zeugnis nur beweisen, dass Plutarch einen falschen Schluss aus der Platonstelle gezogen hätte.

[145]) Ps.-Aristoteles Mirab. ausc. 131. Schol. Soph. O.C.V. 1053. Pausanias I 14, 2. Es war also die Gattin, deren Tod Musaios in einem Ge-

konnte denn die gute attische Überlieferung, welche die ‚orphische‘ Bewegung ständig von Orpheus als letztem Urheber ableitet, den attischen Propheten dieser Religion (und solcher ist Musaios eingestandenermassen an der in Rede stehenden Platonstelle) zum Vater des Orpheus überhaupt erheben? Alle diese und ähnliche Erwägungen werden, so schlagend sie an sich sein mögen, durch das Selbstzeugnis Platons überflüssig. Platon lässt Orpheus nicht bloss durch Weiber den Tod finden (eine Geschichte, die einstimmig nach Thrakien verlegt zu werden pflegt)[146], er verschweigt die von ihm gebilligte Genealogie des Orpheus keineswegs: Orpheus ist auch ihm des Oiagros Sohn.[147]) Nein: der Sohn des Musaios, der wie der Vater von den Belohnungen und den Strafen im Jenseits eine lebhafte und detaillierte Darstellung in einem bestimmten Gedichte (*τῶι λόγωι* sagt Platon) hinterlassen hatte, ist zweifellos der Eleusinier Eumolpos;[148]) Platon schöpft aus alten orphischen Jenseitspoesien, welche auf des Musaios und des Eumolpos oder auf beider Namen verfasst waren.[149]) Aristo-

---

dicht besungen hat nach Hermesianax bei Athenaios XIII p. 597C: *γνωστὴ δ'ἔστι καὶ ειν Ἀΐδηι.*

146) Rep. p. 620A. Symp. p. 179E.

147) Symp. p. 179D *Ὀρφέα δὲ τὸν Οἰάγρου ἀτελῆ ἀπέπεμψαν ἐξ Ἅιδου φάσμα δείξαντες τῆς γυναικός, ἐφ' ἣν ἧκεν, αὐτὴν δὲ οὐ δόντες, ότι μαλθακίζεσθαι ἐδόκει, ἅτε ὤν κιθαρωιδός, καὶ οὐ τολμᾶν ἕνεκα τοῦ ἔρωτος ἀποθνήισκειν, ὥσπερ Ἄλκηστις, ἀλλὰ διαμηχανᾶσθαι ζῶν εἰσιέναι εἰς Ἅιδου.*

148) Das hat der treffliche Preller längst angemerkt (II³ S. 492⁵). Und nicht bloss bei Platon. Die aus attischer Quelle schöpfende parische Chronik schreibt p. 8 Fl.: [*ἀφ' οὗ Ὀρφεὺς Οἰάγρου καὶ Καλλιόπης*] *υἱὸς τὴν αὑτοῦ πόησιν ἐξέθηκε Κόρης τε ἁρπαγὴν καὶ Δήμητρος ζήτησιν καὶ τὸν αὑτοῦ* [*ἐς Ἅιδου καταβαθμὸν καὶ τὸ γῆ*]*θος τῶν ὑποδεξαμένων τὸν καρπόν* .... [*ἀφ' οὗ Εὔμολπος ὁ Μουσαί*]*ου τὰ μυστήρια ἀνέφηνεν ἐν Ἐλευσῖνι καὶ τὰς τοῦ* [*πατρὸς Μ*]*ουσαίου ποιήσεις ἐξέθηκεν κτλ.* (Schol. Aischines p. 41b 11 Sauppe).

149) *Εὐμόλπια* kennt noch Pausanias, wenn auch wohl nur von Hörensagen (X 5, 6); doch gibt er an, diese *ἔπη* gelten als Eigentum des Musaios. So etwas liegt auch der Nachricht im Marmor Parium zu Grunde, welche Eumolpos zum Herausgeber, nicht zum Verfasser, der Dichtung oder ‚Dichtungen‘ macht. Danach scheint auch Platon nur ein unter beider

phanes gibt Bilder aus den eleusinischen Feiern in dem Mystenzug der Froschkomödie, in den Mystenliedern an Iakchos und Demeter, in dem Liede von der Mystenseligkeit im Hades. Da fehlt, um das Bild zu vollenden, nur noch die Darstellung der Jenseitsschrecken; neben dem Glücke der Seligen liegt allemal, nahe genug, die Verdammnis. Aristophanes schildert sie anschaulich in demselben Stücke. Man sollte meinen, diese Schilderung könne nach allem nicht anders als eleusinisch sein. An diesem Punkt hat die moderne Kritik zuerst gestutzt und dann vorsichtig in einen Nebenweg abgelenkt. „Mag auch das Meiste von eleusinischen Riten hergenommen sein: die Spitze des Spottes, der Parodie, kann sich unmöglich auf diese allerheiligsten Weihen richten. Und es ist etwas ganz Eigenartiges in der Scenerie dieser Unterwelt, das uns nirgends bisher begegnet und das im eleusinischen Glauben unmöglich ist: der Pfuhl von Schlamm und ewigem Kot, in dem die Sünder liegen. Wer hat das

---

Namen kursierendes Hadesgedicht im Auge zu haben, wenn er sein Jenseitsbild mit den Worten einleitet *Μουσαῖος δὲ τούτων νεανικώτερα τἀγαθὰ καὶ ὁ υἱὸς αὐτοῦ παρὰ θεῶν διδόασι τοῖς δικαίοις* und den aus Musaios-Eumolpos entnommenen Zügen eine andre poetische Darstellung entgegenhält, ebenso wenn er im Phaidon p. 69 C sagt: *καὶ κινδυνεύουσι καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἡμῖν οὗτοι καταστήσαντες οὐ φαῦλοί τινες εἶναι, ἀλλὰ τῶι ὄντι πάλαι αἰνίττεσθαι, ὅτι, ὃς ἂν ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος εἰς Ἅιδου ἀφίκηται, ἐν βορβόρωι κείσεται, ὁ δὲ κεκαθαρμένος καὶ τετελεσμένος ἐκεῖσε ἀφικόμενος μετὰ θεῶν οἰκήσει. εἰσὶ γὰρ δή, φασὶν οἱ περὶ τὰς τελετάς, ναρθηκοφόροι μὲν πολλοί, βάκχοι δέ τε παῦροι*; es war wohl dasselbe Gedicht, was Suidas s. v. *Εὔμολπος* bezeichnet als *τελετὰς Δήμητρος καὶ τὴν εἰς Κέλεον ἄφιξιν καὶ τὴν τῶν μυστηρίων παράδοσιν τὴν ταῖς θυγατράσιν αὐτοῦ γενομένην. ἔπη τὰ πάντα τρισχίλια* (mit den *Ὑποθῆκαι* an Musaios [Suid. s. v. *Μουσ.*] hat dies Gedicht trotz Passow Musaios S. 49 ff. nichts zu thun). Ob der Ausdruck ‚ewige Trunkenheit‘ wirklich in dem alten Gedicht gestanden hat, darf man bezweifeln. Platon spottet doch merklich (Olympiodor z. d. St. *παρωιδεῖ ἔπος Ὀρφικὸν τὸ λέγον κτλ.* bleibt auch dann richtig, wenn Platons Quelle die orphische Dichtung des ‚Musaios-Eumolpos‘ war. Diogenes Laertius VI 1, 4). Der Ausdruck weist keineswegs ‚deutlich in den Kreis der Dionysoskulte‘ an und für sich; Zechgelage im Himmel kennt schon die vedische Religion (Oldenberg Relig. der Veden S. 534).

damals geglaubt, und wer hat das zuerst gelehrt?" So wird behauptet und gefragt und auf Grund unserer Platonstelle geantwortet, Aristophanes parodiere irgend welche ‚orphische Winkelmysterien'. Ich verstehe nicht, warum der äusserste Gegensatz zum höchsten Glücke, das Liegen in Strömen Kotes, nicht ‚eleusinischer' Glaube sein soll; wo ist denn der unfehlbare Wertmesser?[150]) Ich sehe nicht ein, weshalb der Dichter zwar von den schönen Bildern des eleusinischen Jenseits unbeanstandet Mitteilungen machen darf, von deren Gegenstück indessen nicht, und bestreite überhaupt bei dem attischen Dichter die Absicht, aus jenen heiligsten Weihen ‚geheime' Dinge mitzuteilen und zu profanieren (das wäre ihm nach allem, was wir von athenischer Art wissen, übel

---

[150]) Dieterich Nekyia S. 72. Aristophanes erzielt (man hat das wirklich vergessen) seine parodische Wirkung, indem er das drastische Motiv des *βόρβορος πολὺς καὶ σκῶρ ἀείνων* aus dem Zusammenhange der parodierten Gedankenreihe löst und neu an einer Stelle verwendet, für welche sie nicht eigentlich passen:

ἐν δὲ τούτῳ κειμένους,
εἴ που ξένον τις ἠδίκησε πώποτε, . . .
ἢ μητέρ' ἠλόησεν, ἢ πατρὸς γνάθον
ἐπάταξεν, ἢ 'πίορκον ὅρκον ὤμοσεν.

Gewiss bezeichnet der Schlamm und Schmutz, in welchem die Wesen stecken, diese ursprünglich in allegorischer Form als nicht gereinigt, nicht der Weihen teilhaftig (Platon lehrt dies). Wenn Aristophanes die Strafe trotzdem mit parodischer Freiheit oder Willkür „auf Übertreter der wichtigsten bürgerlich-religiösen Gebote" anwendet, so zeigt diese Entlehnung natürlich keineswegs, „dass man eben eine angemessene Hadesstrafe für bürgerliche Vergehen noch nicht ersonnen hatte." Den Gegenbeweis liefert ausser vielem andern (S. 110 u. s.) Empedokles V. 385 ff. Stein: denn dass der Ort des Schreckens, wo neben den andern Plagen die Verschmachtung (*αὐχμηραί τε νόσοι* [vgl. Kallimachos H. VI V. 66 ff., der den ‚wilden, brennenden Hunger' des Erysichthon eine *μεγάλα νοῦσος* nennt]; Aristophanes kennt dementsprechend den ‚dörrenden Dämon' im Hades *Αὔαινος* V. 195) und *ἔργα ῥευστά*, das sind die sogar dem Rigveda (Zimmer Altindisches Leben S. 418) bekannten ‚Ströme Kotes' (was denn sonst?), zu finden sind, nur der Hades sein kann, das hätte nicht geleugnet werden dürfen (Rohde S. 471[2]). Das Diesseits selbst als Hölle scheint bei den Griechen sehr spät zu sein (Norden Suppl. d. Jahrb. f. Philol. 1891 S. 330 ff.) trotz der altindischen Analogie (Oldenberg Buddha S. 44 f.).

bekommen). Seine Parodie richtet sich, wie Platons Ironie. gegen die in aller Hände befindlichen Jenseitsschilderungen eines oder mehrerer unter Musaios und Eumolpos Namen umgehender Bücher. Freilich: wenn an dieser ‚orphischen Dichtung‘ der Heros ‚Eumolpos‘, griechisch gedacht die Eumolpiden, gleichviel wie, beteiligt gewesen sein sollten, dann müssen diese (welche bekanntlich aus sich die Hierophanten stellten), dann müssen auch die eleusinischen Mysten mindestens sehr ähnlich über das Jenseits gedacht haben. ‚Orphische‘ und ‚eleusinische Hadesvorstellungen‘ waren in Attika damals (im Allgemeinen) gleichwertig.[151])

---

[151]) ‚Der Thraker Orpheus hat den Athener Eumolpos und den Phryger Midas in seinen Weingärten am Tmolos die Weihen gelehrt‘ sagt Ovid in den Metamorphosen (XI V. 92 f.): der Zusammenhang zeigt, dass der Römer wenigstens an die dionysischen Mysterien dachte. In den Briefen Vom Pontos (III 3 V. 41) wiederholt er sich: „So undankbar, wie der Knabe Eros gegen mich, war noch nie ein Jünger gegen seinen Meister“:

at non Chionides Eumolpus in Orphea talis . . .
disciPulo perii solus ab ipse meo.

Man sieht erst jetzt, wie gute, wie glaubwürdige Überlieferung im Grunde auch bei Ovid noch vorliegt. (E. Kuhnert liest aus den Versen ‚(Midae) Thracius Orpheus orgia tradiderat cum Cecropio Eumolpo‘ heraus, dass Eumolpos mit Orpheus die Einweihung des Midas betrieben hatte [Zeitschr. der deutschen morgenl. Ges. 1889 S. 550]). Vgl. Justin XI 7, 14. Hekataios von Abdera schilderte zur Zeit des ersten Ptolemäers Ägypten, Land und Leute, Sitte und Religion, begeistert und befangen. „Seit Urzeiten“ sagt er in den diodorischen Exzerpten (I 69. 96) „pflegten die bedeutendsten Geister unter den Hellenen nach Ägypten zu reisen, um die hohe Kultur des Landes zu studieren. Besonders hat Orpheus das religiöse Element zu nutzen gewusst; das Meiste in seinen Weihen, seine ganze Hadesbeschreibung, ist ägyptisch“; *τὴν μὲν γὰρ Ὀσίριδος τελετὴν τῆι Διονύσου τὴν αὐτὴν εἶναι, τὴν δὲ τῆς Ἴσιδος τῆι τῆς Δήμητρος ὁμοιοτάτην ὑπάρχειν, τῶν ὀνομάτων μόνον ἐνηλλαγμένων* (Ed. Schwartz Rhein. Mus. XL S. 227). Wenn es ‚orphische‘ Demeterweihen damals gar nicht gab, konnte Hekataios solche aus Ägypten nicht ableiten. Die ganze Kombination hätte, soweit sie Demeter-Isis angeht, nicht den geringsten Sinn gehabt. So gewinnen wir auch an Hekataios einen nicht verächtlichen Zeugen für die orphische Natur einer gewissen Art der Demeterreligion in hellenistischer Zeit: der eleusinischen.

Dichtende Mysten hat es zu allen Zeiten, wenn man ihrer bedurfte, auch gegeben, gute und schlechte. Die erhaltenen Orphika sind dichterisch nichts wert. Ich will um so lieber auf eine Persönlichkeit hinweisen, welche auch für die litterarischen Verhältnisse der zentralen Kreise nicht ohne Bedeutung ist, zumal die vorgefasste Meinung der Interpreten die deutlichen Worte des erhaltenen Denkmals nicht verstehn will. Wir besitzen die Inschrift, welche der Dichter Theodoridas seinem Zeitgenossen und einstigen Gegner, dem Euphorion von Chalkis, widmete: nach ihr war Euphorion an den langen Mauern zwischen Athen und dem Hafen bestattet.[152]) Den älteren Erklärern wird man es nicht zu sehr verübeln, wenn sie Suidas über das authentische Wort der Inschrift stellten und ihm folgend annahmen, der Dichter Euphorion sei in Apameia oder in dem syrischen Antiocheia begraben worden. Heute findet ein solches Verfahren, das unsere wissenschaftliche Grundlage vernichten müsste, Entschuldigung wohl bei niemandem mehr. Was soll man aber zu den Zoten sagen, die aus dem klaren, angemessenen und bescheidenen Gedichtchen herausgeraten worden sind?[153]) Das durchweg ernst und würdig gehaltene Epigramm sagt mit hellenischer Einfachheit: „Euphorion, der sehr gut zu dichten verstand, liegt bei diesen peiraiischen Mauern begraben. Du (Wanderer) widme ‚dem Mysten‘ eine Granatfrucht oder einen Apfel oder einen Myrtenzweig; denn im Leben liebte er sie.“ Daran ist doch nichts befremdlich. Dem lieben Toten gab man ins Grab, was er im Leben gern

[152]) *Εὐφορίων, ὁ περισσὸν ἐπιστάμενός τι ποῆσαι,*
Πειραϊκοῖς κεῖται τοῖσδε παρὰ σκέλεσιν.
ἀλλὰ σὺ τῶι μύστηι ῥοιὴν ἢ μῆλον ἄπαρξαι
ἢ μύρτον· καὶ γὰρ ζωιὸς ἐὼν ἐφίλει.

AP VII 406. Dazu bemerkt der Scholiast I p. 464 Duebner: *εἰς τὸν Εὐφορίωνος τάφον τοῦ μύστου τῶν Ἑλληνικῶν ἢ* (Jakobs: *ἑλλήνωνιξ* sic P; *Ἑλλήνων ἱερῶν* Paulssen) *μυθολογημάτων ἢ τελεσιουργημάτων* (d. i. Weihen).

[153]) Das Material bei Susemihl Litteraturgeschichte der Alexandrinerzeit II S. 542.

hatte; und hatte er etwas besonders gern, dann legte man das von Zeit zu Zeit auf seinen Grabhügel nieder. Die Peripatetiker, welche den kulturhistorischen Sinn von ihrem grossen Meister überkamen, haben auch für diese schöne Sitte gesammelt. „Der alte Flötenbläser Technon pflegte, als sein Kamerad, der Bläser Charmos, gestorben war (der war ein Fischliebhaber), ihm aufs Grab Fische darzubringen.[154]) Granate, Apfel, Myrte gehören zu dem Mysten, besonders auch zu dem Dionysosmysten. Und nicht nur die Sterblichen, auch der Gott liebt diese Bäume und ihre Frucht: galt doch Dionysos als ihr Erfinder.[155]) Auf dem Kypseloskasten war der Gott in einer Grotte gelagert, die von dem Apfelbaume, der Granate und der Weinrebe bestanden war;[156]) er trägt selber den Apfelkranz,[157]) und beim Gelage singen die Zecher Skolien, den Myrtenzweig in der Hand.[158]) Nur muss Euphorion in Athen, wo er das Bürger-

---

[154]) Klearch *Περὶ βίων* Fr. 16 Müller (Athen. VIII p. 344). Anakreon erbittet sich nach der Grabschrift des Antipatros von Sidon AP VII 26 einen Tropfen Wein aufs Grab aus, *ὄφρα κεν οἴνωι ὄστεα γηθήσηι τἀμὰ νοτιζόμενα*, wie im Leben; u. s. f.

[155]) Clemens Alex. Protr. p. 15 P., Lobeck Agl. I p. 703. Dionysos Erfinder des Apfels, überhaupt der Baumfrucht: Neoptolemos von Parion *ἐν τῆι Διονυσιάδι* (Athen. III p. 82 D), Diodoros Kallimachos Philetas (Schol. Ambros. Theokr. II V. 120) und andere. *μῆλα* und *ῥοιαί* zu essen war an gewissen Mysterienfesten nicht gestattet, eben weil sie heilig waren (Foucart Revue des études grecques 1893 p. 326).

[156]) Pausan. V 19, 6. Dies ist die *σκιάς* des Gottes, welche die Lexikographen und andere Quellen erwähnen. Hesych s. v. *σκιάς* erklärt *σκηνὴ ὠροφωμένη*. Dafür sagte man auch *ὀροφή* (Et. M. s. v. *ἀδύτωι*). So erklärt sich die *ὀροφὴ πρυμναία*, in welcher sich Dionysos (bekanntlich *Πελάγιος*) mit der Ariadne verband (vgl. Meineke An. alex. p. 347). Libanios schildert in der in Antiocheia verfassten Rede *Περὶ ἱερῶν* (II p. 166 Reiske) die Zerstörungswut der Christen; *εἶτα Μυσῶν λεία καθαιρουμένων ὀροφῶν, κατασκαπτομένων τοίχων, κατασπωμένων ἀγαλμάτων, ἀνασπωμένων βωμῶν*.

[157]) Philetas a. a. O.

[158]) Aristophanes Fr. 430 Kock. Plutarch nennt Quaest. symp. I 5 diesen Zweig *αἴσακος* (nach Hesych s. v. ist der *αἴσακος* aus Lorbeer, nach dem Scholion zu Aristoph. Vesp. V. 1222 aus Lorbeer oder Myrte. Bakchos wird Gott der Dichter, wie ihn die Augusteer begeistert schil-

recht besessen hat und, wie wir durch die Grabinschrift zulernen, gestorben ist, in die Mysterien eingeweiht gewesen sein, wenn die nackte Bezeichnung ‚dem Mysten‘ auf dem athenischen Steine einen Sinn haben soll.[159]) Die Mysten werden ihm den Grabstein gesetzt haben; wie oft ist das vorgekommen![160]) Euphorion ist ferner der Verfasser eines längeren Gedichtes auf Dionysos. Die Vermutung, es sei im Wesentlichen der indische Dionysoszug in Form einer

---

dern, in diesen Kreisen schon früh geworden sein). Auch in dem Kulte des eleusinischen Pluton war der Myrtenkranz üblich, vgl. die Inschrift Revue des études grecques 1893 p. 330.

[159]) Meleager, der zotige Epigrammdichter, braucht *μύστης* allerdings in gemein-erotischem Sinne. Der hat aber auch redlich dafür gesorgt, dass man das Bild verstehe. Vgl. Plutarch Erotikos 17.

[160]) Epigr. 153 K. (vgl. oben S. 31[3]) und 183: auch Leonidas AP VII 295 V. 9 sq.:

σῆμα δὲ τοῦτ' οὐ παῖδες ἐφήρμοσαν οὐδ' ὁμόλεκτρος,
ἀλλὰ συνεργατίνης ἰχθυβόλων θίασος.

Wie sich die Thiasoten sonst an der Beerdigung ihrer Genossen als Verein zu beteiligen pflegten, zeigt die Iobakcheninschrift. Ich kann aber eine Kritik nicht begreifen, die alles besser wissen will, als die dichtende Person selbst. Leonidas soll den Leser ‚narren‘! Dieser erwarte, „dass das Denkmal ‚natürlich‘ von den Kindern oder der greisen Gattin gesetzt ist und dass deren Schmerz geschildert werde — weit gefehlt, die thaten es nicht, sondern die Genossen“! Also sei dies Epigramm unwirklich, nur eine Epideixis! Es kann demgegenüber nicht der geringste Zweifel bestehen, dass das Gedichtchen zu praktischer Verwendung bestimmt gewesen ist. Die Inschriften, welche Vereine aufs Grab gestiftet haben, sind doch nicht so unbekannt, z. B. die der *Διονυσιασταί* und *Ἀθηναϊσταί* von Tanagra IGS I 685 sqq. AP VI 44 (auch Leonidas?) ist besonders interessant, weil dort ein dionysischer Verein (dessen Name ausserhalb des Epigramms beigeschrieben war) als solcher (*ἡμεῖς*) redend auf einem Anathem eingeführt wird. Damit erledigt sich das kallimacheische Epigramm VII 518 auf den kretischen Hirten Astakides, den die Nymphe entrückt hat, d. h. der gestorben ist, ein Euphemismus welchen bekanntlich auch die Steine kennen: *Οὐκέτι Δικταίῃσιν ὑπὸ δρυσὶν* (*οὐκέτι*) *Δάφνιν, ποιμένες, Ἀστακίδην δ' αἰὲν ἀεισόμεθα* „wir Hirten, die wir die Grabschrift gesetzt, werden A. künftighin statt des Daphnis in Liedern feiern.“ Reitzenstein denkt grundlos an eine Fiktion und eine Spielerei S. 255. Die Entgegensetzung, die ihn beirrt hat, ist auch auf diesen Steinen nichts Auffälliges; vgl. CIL VI 3, 20548 und IGSI 1320.

grossen Epopoee von Euphorion geschildert worden,[161]) hat in den erhaltenen Resten kaum eine Stütze.[162]) Wir hören von Heras Zorn, der Mordthat der Titanen, der Bestattung des Dionysos durch Apollon selbst im delphischen Tempel, also von dem Hauptgegenstande der dionysischen Begehungen. Attische Stoffe hat Euphorion übrigens gern behandelt.[163]) Ist es nun noch kühn, wenn ich die Kombination wage? Euphorions Gedicht ‚Dionysos' ist für den athenischen Mysteriendienst, dem der Dichter angehörte, für den von Agra, bestimmt gewesen.

Die Zagreusschilderung des Spätlings Nonnos erinnert an die Fragmente des Euphorion. Hier wie dort die Titanen, die den Knaben, als er sich grade im Spiegel beschaut, erschlagen, von Hera aufgestachelt.[164]) Wir wissen bereits von Nonnos selbst, dass er den athenischen Zagreuskult berücksichtigt (S. 81). Nonnos' Quelle war für diesen Teil der Erzählung der ‚Dionysos' des Euphorion. Leider ist die Hoffnung, aus Nonnos ‚Dionysiaka' über das athenische Kultgedicht des Euphorion Genaueres zu erfahren, nur gering. Denn auch Kallimachos hat auf den orphischen Zagreus ein Gedicht gemacht, doch wohl als Eingeweihter; wir

---

[161]) Meineke (Analecta alex. p. 21) lässt Euphorion universum fabularum bacchicarum orbem zusammenfassen. Das ist unbeweisbar. Vgl. R. Köhler Die Dionysiaka des Nonnos v. Panopolis S. 12 f. Nach O. Müller (Proleg. zu einer wiss. Myth. S. 391) gienge Hygin (Fab. CLXVII. CLXXVII) auf einen Alexandriner zurück; bei ihm nimmt Hera die Gestalt der Beroe, der Amme der Semele, an, bei Nonnos, welcher der Beroe eine andre Rolle zugedacht, die der (namenlosen) Amme des Kadmos und der Europa (VIII V. 181 ff.). Das ist eine wichtige Beobachtung.

[162]) Fr. CLXVII erwähnt Euphorion ein indisches Volk (wo, wird nicht gesagt).

[163]) Ich darf mich für jetzt begnügen an Euphorions *Μοψοπία ἢ Ἄτακτα* zu erinnern, ein Gedicht, welches *συμμιγεῖς ἱστορίαι* enthielt (Suidas s. v. Meineke p. 12. 62). Es gibt aber Wichtigeres. Auch Athen hat also seinen ‚alexandrinischen' Dichter; und dieser wirkt durch Cornelius Gallus auf die augusteischen Kreise.

[164]) VI V. 163 ff. Abel hat einen Teil der nonnianischen Schilderung einfach unter die sogenannten Orphika gesetzt, ohne ein Wort zur Orientierung, p. 224 sqq. Die Ausgabe ist sehr schlecht.

wissen nicht mehr, für welchen der orphischen Kulte. Ein Halbvers aber beweist[165]) und der Citierende (S. 82) bestätigt, dass Kallimachos Persephone und Zeus als Eltern des Knaben Dionysos-Zagreus anerkannte. Den Kallimachosvers hat Nonnos in derselben Gedankenverbindung entlehnt.[166]) Nonnos pflegt Verschiedenes zu kontaminieren. Nur wo die apollodorischen Auszüge bei Clemens oder die athenischen Neuplatoniker, welche selber Mysten waren, besonders Proklos, oder sonst Athener aus dieser Epoche oder endlich, wo die orphischen Fragmente mit Nonnos genau übereinstimmen, da dürfen wir mit einiger Sicherheit auf das attische Mysteriengedicht, auf Euphorions ‚Dionysos', zurückschliessen.[167])

---

[165]) Fr. 171 *υἷα Διώνυσον Ζαγρέα γειναμένη*. — Dass Empedokles (V. 142 St. *πάντα γὰρ ἑξείης πελεμίζετο γυῖα θεοῖο*) auf die Zerreissung des Zagreus anspielen könne, ist nicht zu glauben (Zeller I 1⁵ S. 53¹), obwohl er die Orphik kennt. A. 150 und Kap. V.

[166]) VI V. 165 *Ζαγρέα γειναμένη κερόεν βρέφος*.

[167]) Lobeck p. 552 sqq. überhebt mich z. T. einer Vergleichung. Einiges auch bei Lübbert (nur wunderlich beurteilt) Index lect. Bonn. 1888/9 p. V sq. Wichtig für die Feststellung der athenischen Kultlegende wird besonders die Thatsache, dass auch bei Nonnos das Herz des getöteten Zagreus in den Sohn der Semele ‚übergeht' (XXIV V. 47 ff., A. 109). Für die Analyse des Nonnos, welche nach diesem neuen Gesichtspunkte in Angriff genommen werden muss, besitzen wir schliesslich noch ein zwar unscheinbares, aber nichts desto weniger bedeutendes Hilfsmittel in der XIV Rede des Himerios (A. 116). Erinnern wir uns, wie dieser Sophist, welcher am Ilissos in Agra wohnte, sich für die dionysischen Mysterien in Athen begeistert zeigt (S. 88), so werden seine Bemerkungen über die Stiftung eines bestimmten dionysischen Festes erhöhtes Interesse beanspruchen. Er sagt § 26: *ἀκούω δὲ ἔγωγε καὶ περὶ Διονύσου τοιόνδε τινὰ λόγον. τὸν Διόνυσόν φασιν οἱ μῦθοι, πρὶν εἰς θεῶν φύσιν ἐλθεῖν, ἱερά τε δρῶντα καὶ βουλόμενόν τι πλέον παρ' ἐκεῖνα μαθεῖν, οὕτως εἴς τε Αἴγυπτον καὶ τὸν Νεῖλον δραμεῖν, ἔτι δὲ παρ' Ἰνδούς τε καὶ Αἰθίοπας καὶ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους ἅπαντας πολυπραγμονοῦντα τὴν φύσιν. ἐλθόντα δὲ ἐκεῖθεν εἰς Ἕλληνας ἀσμένως καὶ πᾶσιν ὀφθῆναι τοῖς Ἕλλησι καὶ τὰς ὑπ' αὐτῶν τιμὰς ἀποδέξασθαι. βουλόμενον δὲ Ἀθηναίοις πρώτοις τῶν ἑαυτοῖ δώρων ἀπάρξασθαι καὶ ἀγωγίμων Ἀθήναζε ἐλθεῖν. τοὺς δὲ Ἀθηναίους (τυχεῖν γὰρ τότε πανηγυρίζοντας) δημοσίαν τε ἄγειν Διονύσωι τὴν πανή-*

Auf der Iobakcheninschrift wird (Z. 114) dem neu eintretenden Priester Claudius Herodes Atticus zur Pflicht gemacht, für die Fortsetzung der ‚Theologie', d. h. der Lobpreisung auf den Gott oder die Götter des Vereins, Sorge zu tragen, welche der abgehende Nikomachos eingeführt hatte. ‚Theologen', religiöse Dichter oder Redner, gehörten während der Kaiserzeit vielfach zum Beamtenbestande der

---

γυριν καὶ τὸ ἐκ τούτου λοιπὸν ὡς θεῶι πομπεύειν τῶι Διονύσωι ψηφίσασθαι. Dieser Advent des Gottes in Athen ist athenische Überlieferung, aber nicht mit der vom Eleuthereus oder der vom Lenaios (deren Sagen lauten anders) zusammenzuwerfen. Da bleibt allein der Inhaber der kleinen Mysterien noch übrig, und auf diese verweist ausser dem S. 57. 84 Erwähnten die schon ermittelte Thatsache, dass Dionysos in Agra einen älteren Gott abgelöst hat S. 81 f., und die Übereinstimmung mit Nonnos. Denn Nonnos lässt die drei athenischen Kulte des Dionysos, auch den des D. Zagreus, wie Himerios, beide also aus der späteren attischen Mysterienlegende, erst nach Vollendung des indischen Zuges entstehn (XLVIII Ende; ebenso Diodor IV 2, 3). So wird auch Euphorion berichtet und den indischen, seit und durch Alexander den Grossen veranlassten, Zug wenn nicht ausführlich mitbehandelt, so doch berührt haben. Bei Nonnos XLVII V. 4 ff. wird die Ankunft des Gottes in Athen so geschildert:

ἐβακχεύθησαν Ἀθῆναι ·
καὶ πολὺς ἔβρεμε κῶμος · ὁμηγερέες δὲ πολῖται
εἵμασι δαιδαλέοισιν ἀνεχλαίνωσαν ἀγυιάς
χερσὶ πολυσπερέεσσιν · ἀεξιφύτοιο δὲ Βάκχου
ἡμερίδων πετάλοισιν ἐμιτρώθησαν Ἀθῆναι
αὐτόματοι · φιάλας δὲ σιδηροφόρων διὰ μαζῶν
στήθεσι μυστιπόλοισιν ἀνεζώννυντο γυναῖκες ·
παρθενικαὶ δ' ἐχόρευον, ἐπεστέψαντο δὲ κοῦραι
ἄνθεϊ κισσήεντι περίπλοκον Ἀτθίδα χαίτην.
Ἰλισσὸς δ' ἑλέλιζε περὶ πτόλιν ἔμπνοον ὕδωρ.

Beziehen sich V. 5 f. auf aufgeschlagene Zelte, von denen wir auch aus der Iobakcheninschrift erfahren? Über V. 10 hat R. Köhler (S. 19[2]) gehandelt, ohne erklären zu können, warum die athenischen Bakchantinnen ihre Brüste mit metallenen Schalen bedeckten. Sind diese Schalen die *κύμβαλα*, aus denen die Mysten auch tranken? Der Mysteriencharakter der ganzen Schilderung ergibt sich aus diesem Ritual der *μυστίπολοι* (darauf kommt alles an) mit Notwendigkeit, und kaum bedarf es noch der Bestätigung durch IX V. 125. Dort wartet neben Ino, der eigentlichen Pflegerin, auch deren Dienerin Mystis (ersichtlich die Personifikation der Mysterien des Gottes) des kleinen Dionysos und erfindet, wie zum Spielzeug, allerlei mystische Gegenstände. Jahn Ber. d. sächs. Ges. d. W. 1868 S. 177.

Mysterienkulte.[168]) Unter die ‚Theologie‘ in ihrem eigentlichen Wortsinne fällt auch Euphorions Gedicht. ‚Theologien‘ des Orpheus erwähnt neben epischen Gedichten Apollonios von Tyana für die kleinen Mysterien in Athen (S. 84), und Pausanias sagt, wo er von Pamphos und Orpheus spricht, beide haben auf den Eros Gedichte gemacht, damit die Lykomiden, das attische Geschlecht von Phlya, auch diese zu ihren mystischen Begehungen sängen;[169]) er meint die begrifflich nicht verschiedenen ‚Hymnen‘ (Kap. III). Früh hat die orphische ‚Dichtung‘ in Attika begonnen und spät geendet. Sie reicht von Onomakritos über die Tragiker und Euphorion hinweg bis zu der ‚Theologie‘ der Iobakchen und weiter hinab bis in die Tage des Proklos und Damaskios; sie bewegte sich in Versen wie in Prosa, einer kunstvollen Prosa: so dürfen wir auf Grund der nicht geringen Reste urteilen, welche aus dieser Litteraturgattung auf uns gekommen sind. Als der Rhetor Aristeides von Smyrna, ein Schüler des Iobakchenpriesters Herodes Atticus, eine Rede an den Dionysos Briseus seiner Stadt verfasste, bezeichnete er diese als eine ‚Ansprache‘, welche sich von den poetischen

---

[168]) Eine Steinschrift aus Nysa, welche auch dem zweiten Jahrhundert nach Chr. angehören soll, beginnt: *εἰσηγησαμένου Ποπλίου Αἰλίου Πομπηιανοῦ [·]αίονος Σιδήτου καὶ Ταρσέως καὶ Ῥοδίου ποιητοῦ πλειστονείκου μελοποιοῦ καὶ ῥαψωιδοῦ Θεοῦ Ἀδριανοῦ, θεολόγου ναῶν τῶν ἐν Περγάμωι, ἀγωνοθέτου ἀποδεδειγμένου τῶν Σεβαστῶν Πυθίων* u. s. w. (Bull. de corr. hell. IX p. 125 sq.). Der Schwindelprophet Alexander von Abunoteichos (Lukian Pseudomantis 20, gewürdigt von Hatch Griechentum und Christentum S. 212) hatte im Asklepiostempel, wo er seine Betrügereien vollführte, auch einen *θεολόγος*; wir haben uns unter diesem auch hier einen religiösen Dichter vorzustellen, welcher zu den vorgeführten ‚heiligen Schaustellungen‘ in Nachahmung wirklicher *δρώμενα*, darunter einer ‚heiligen Hochzeit‘, den Text gedichtet hatte. ‚Heilige Dichtungen‘ waren in den dionysisch-orphischen Kreisen des griechischen Orients sehr beliebt; *ὑμνοδιδάσκαλοι ὑμνωιδοί χορηγοί* gehören zum Personal der dortigen ‚Bukoloi‘ des Dionysos. Dieterich De hymnis orphicis p. 4. — CIG 3199 und 3200 (Smyrna) ehrt *ἡ σύνοδος τῶν τῆς θεοῦ μυστῶν τὰς θεολόγους* (zwei) *πάντα τὰ περὶ τὴν εὐσέβειαν τῆς θεοῦ καὶ τὴν τῶν μυστῶν ἑορτὴν ἐκτενῶς παρασχούσας.*

[169]) IX 30, 12.

Hymnen und Lobpreisungen nur durch die Form unterschiede.[170]) Es macht für die Gattung als solche nichts aus, ob Aristeides diese und ähnliche ‚Theologien‘ wirklich gehalten oder nur fingiert hat. Gehalten ist sicher die Predigt auf Poseidon bei den isthmischen Spielen. Sie endigt, ganz nach der Regel der Theoretiker, mit einer Fürbitte „für den grossen Kaiser und für sein ganzes Haus und für die griechische Nation und für die Anwesenden“ (I p. 46). Ein Gebet, mit dem orphischen Hymnus auf Asklepios sich nahe berührend, beschliesst auch die ‚Lobrede‘ des Aristeides auf die Asklepiaden (I p. 80). Eine in Stein gemeisselte Apollonpredigt, welche die österreichische Expedition jüngst in Lykien bei Sidyma gefunden hat, muss dem unbekannten Verfasser und seinen Hörern als ein besonders gelungenes Muster epideiktischer Kunst gegolten haben. Diese Zeugnisse führen alle über die Kaiserzeit nur zufällig nicht hinaus. Die Sitte ist alt, seit Gorgias und Isokrates gepflegt. Matris, dessen Herakles für die thebanischen Herakleen verfasst war, ist älter als Diodor, der ihn benutzt. Auch die Epitaphien, den heroisierten Verstorbenen gehalten, ordnen sich richtig erst unter diesem Gesichtspunkt ein. Für ‚Lobreden‘ auf Götter und Heroen bestanden Agone, so gut wie für poetische Leistungen sonst, sicher in der Kaiserzeit, und nicht bloss an den Kaiserfesten der Griechen, auch an den rein religiösen Feiern vieler Gegenden, in Athen z. B. an den Theseen.[171]) Die Sitte steht zweifellos mit der herrschenden Stellung in Zusammenhang, welche die Rhetorik im Leben der Hellenen allmählich eingenommen hatte. Sie galt als Inbegriff aller Bildung. In alle Lebenskreise griffen die Rhetoren ein; und wie sie sich zu der Religion, zu den My-

---

[170]) *Τοὺς μὲν οὖν τελέους ὕμνους τε καὶ λόγους περὶ Διονύσου Ὀρφεῖ καὶ Μουσαίωι παρῶμεν καὶ τοῖς ἀρχαίοις τῶν νομοθετῶν, αὐτοὶ δὲ ὡσπερεὶ συμβόλου χάριν, ὡς οὐ τῶν ἀμυήτων ἄρ' ἦμεν, συμμέτρωι τῆι φωνῆι προσείπωμεν τὸν θεόν* I p. 47.

[171]) CIA III 1, 52. 1147. IGS I 2727.

sterien verhielten, das können die Anweisungen Menanders lehren, der in Athen um die Mitte des dritten Jahrhunderts seine Theorie der epideiktischen Rede verfasste.[172]) Die Geschichte dieser Litteratur ist erst zu schreiben.

5. Folgerungen für die Iobakchen.

Von dem Kult in Agra sind dem Anschein nach die Iobakchen ausgegangen, wenn sie nicht gar noch älter sind: wer möchte das sagen! Aus dieser Sphäre wird ihr Bakcheion, werden ihr Dionysos, Kore, Proteurhythmos-Bukolos stammen. Es ist ja nicht selten vorgekommen, dass eine oder mehrere seit Jahrhunderten im Lande angesessene Gottheiten neben der öffentlichen Verehrung innerhalb eines engeren Kreises noch einen besonderen Kult von Auserwählten besass und behielt.[173]) Die Zeit hat den Kultverein der Iobakchen nicht ohne sichtliche Spuren der Veränderung gelassen, trotz aller Statuten, die gewöhnlich so thun, als seien sie für die Ewigkeit bestimmt. Palaimon und Aphrodite sind, so nahm ich S. 76 an, nachträglich hinzugefügt; auch sonst mochten im Laufe der Jahrzehnte oder der Jahrhunderte Dinge geschehn, welche eine zeitgemässe Reform erheischten.[174])

---

[172]) Da gibt es unter anderm ein Musterformular für eine Abschiedsrede, die so gedacht ist, dass sie einem von Athen abreisenden Studenten von dem Kommilitonen gehalten wird. Es heisst (p. 92 Bursian): *οὐδὲ σὲ τῶν Ἀθηνῶν αἱρεῖ σε πόθος οὐδὲ μυστηρίων καὶ τελετῶν, οὐδὲ μουσεῖα καὶ θέατρα λόγων καὶ παιδευτῶν φιλοτιμίαι περὶ τοὺς λόγους, Ἄρειος δὲ πάγος καὶ Λύκειον καὶ Ἀκαδημία καὶ ἀκροπόλεως ἔργον;* Die ‚Mysterien und die Weihen' allen andern Herrlichkeiten der ewigen Stadt voran! Gerichtet ist diese Schrift Menanders an einen nach Alexandreia in der Troas verzogenen Schüler; so treffen wir unter den beigelegten Proben auch das Rezept zu einem öffentlich vorzutragenden Prosahymnus auf den Stadtgott von diesem Alexandreia, auf den Apollon Sminthios (p. 142 B.).

[173]) Einen lehrreichen Fall behandelt E. Curtius Abhandlungen II S. 10.

[174]) Wenn sich die rhodischen Dionysiasten das Beiwort *Χαιρημόνειοι,* die Diosatabyriastai sogar zwei beilegen (*Εὐφρανόριοι οἱ σὺν Ἀθηναίωι*) u. dergl. m., so hat Foucart (p. 15) diese Benennungen aus dem Wunsche der Thiasoten erklärt, glücklich durchgeführte Vereinsreformen nach den Reformatoren für alle Zeiten ehrend zu bezeichnen.

Als die athenischen Iobakchen eine Erneuerung des Vereinslebens beabsichtigten, liessen sie den an Schätzen und Einfluss überreichen Claudius Herodes in das Priesteramt noch vor dem Ableben des zeitigen Inhabers eintreten. Das wichtige Protokoll der Inschrift macht keine Phrasen. Wer will wissen, ob die Statuten aus der Priesterzeit des Chrysippos und Dionysios nicht auch schon eine Erneuerung früherer Vereinsgesetze waren? Da sogar auf die Predigt des eben erst abtretenden Priesters Nikomachos Rücksicht genommen wird, so haben wir kein Recht, die Möglichkeit, dass die Erwähnung des hadrianischen Panhellenions ein Zusatz zu einem älteren Statutenbestande sein könne, ernsthaft zu bestreiten. Damit verliert sich die letzte Aussicht auf eine Zeitbestimmung der Statutensammlung als solcher. Ob der Iobakchenverein über die sullanische Katastrophe hinweg bis in die hellenistische Epoche zurückreicht, wo Privatkulte dieser Art die ganze griechische Welt zu durchsetzen anfingen, ob die hoffentlich nicht bloss vermutete primitivere Kultform, ohne Palaimon und Aphrodite, noch älteren Datums ist, das bleibt uns verschlossen. Zweierlei sei nochmals betont, 1. dass die Fassung der einzelnen Bestimmungen alte, seit dem vierten Jahrhundert sicher nachgewiesene, Belege zur Seite hat, 2. dass Thiasoi griechischer Gottheiten auch in Attika bereits im fünften Jahrhundert, wie die Bukoloi des Kratinos, die Dionysiasten im Peiraieus und die Philosophenschulen, [175]) ja schon seit Solon bestanden. Damit ist das Foucartsche Gesetz, wonach sich nur Thiasoi fremder Götter in Attika, überhaupt in griechischen Gegenden, aufgethan hätten, als solches durchbrochen. Allein: gerade die Iobakchen, historisch so aufgefasst wie ich es thue, und schon die dionysische Mysterienstiftung des Atheners Onomakritos und was ihr etwa vorangieng möchten sich ihrer-

[175]) Dazu treten die Heraklesvereine (Isaios IX 30, Foucart p. 153) und die Genossenschaft der Artemis Ἀθήναιον 1879 p. 235; bezieht sich auf diese CIA II 3, 1661?); vgl. C. Schäfer Fleckeisens Jahrb. 1880 S. 419.

seits der Regel Foucarts doch zu fügen scheinen. Orpheus gilt (ich darf sagen, so gut wie allgemein) noch heute als thrakischer Barbar, als thrakisch die ganze orphische Religionsbewegung. Untersucht ist die so brennende Frage geschichtlich niemals, also auch nicht entschieden. Ihre Lösung wollen wir versuchen.

II.

ORPHEUS EIN GRIECHISCHER GOTT.

Orphische Weihen, staatlich anerkannte wie private, sind S. 76 ff. für Athen erwiesen. Auf dem attischen Lande hebt sich die Religion der Lykomiden von Phlya aus den übrigen Verbänden ab. Dies Geschlecht benutzte orphische Hymnen (S. 85), und mit Bildern aus der orphischen Schöpfungsgeschichte fand noch im zweiten Jahrhundert unserer Zeitrechnung Plutarch eines seiner Gentilheiligtümer geschmückt. Von der gnostischen Sekte der Sethianer wollten Kenner wissen, dass sie ihre eigentümlichen, wenig biblischen Lehren aus dem orphischen Kulte der attischen Lykomiden entlehnt hätten. Wahr oder nicht: dass diese Behauptung sich hervorwagen durfte und bei den führenden Christen, z. B. dem Bischof Hippolytos, Glauben fand, das ist für die nahen Beziehungen der Gnostiker zu dem Jenseitsglauben der Hellenen im höchsten Masse bezeichnend.[1]) Tief eingegriffen hat Orpheus auch sonst auf dem attischen Lande: Wilamowitz hat das grosse Verdienst, die Bedeutung der attischen Lokalsage von Orpheus wieder hervorgezogen und betont zu haben.[2]) In den Demengenealogien von Hagnus und Gargettos, im Norden der Mesogaia, spielt Orpheus als Leos' Vater eine Rolle.[3]) Die ganze Gegend dort ist übersät mit

[1]) Hippolytos Philosophumena V 20 p. 208. Vgl. den Anhang.

[2]) Philol. Unters. VII S. 212 ff. Unbeachtet ist er auch von denen geblieben, die unbefangen zu prüfen die Pflicht hatten; durch parteiliches Ignorieren wird die dort gegebene eminente Anregung nicht aus der Welt geschafft.

[3]) Phanodem (Phot. Harp. s. v. *Λεωκόριον*, Schol. Demosth. p. 125 b 34 Sauppe).

chthonischen Kulten, welche sich bis an den Helikon fortsetzen.

Andere Spuren führen über die Grenzen Attikas hinaus. Thespiai ist nicht sicher, aber wegen seines Stadtgottes, des ‚uranfänglichen‘ Eros,[4]) und wegen der Erinnerungen an den Religionsstifter Orpheus auf dem Helikon sehr möglich,[5]) wegen der thespisch-megarischen Pflanzstadt Herakleia am Pontos wahrscheinlich. Es ist eine leicht zu machende Beobachtung, wie Orpheus in den uns noch zugänglichen ‚Argofahrten‘, die teils von Herakleoten unmittelbar verfasst, teils von herakleotischer Lokalsage stark beeinflusst sind, nicht als dionysischer, sondern durchweg als apollinischer Heros auftritt, apollinische Kulte stiften heisst, überhaupt der religiöse, d. i. hier schon so viel als der ‚apollinische‘, Mittelpunkt der kühnen Seefahrer, der Minyer, wird. So fest sass Orpheus in der Gründungsgeschichte von Herakleia, dass der Herakleote Herodoros zu der verzweifelten Annahme griff, es müsste zwei Orpheus gegeben haben, von denen der eine der Begleiter der Argonauten, der andere der dionysische Mysterienstifter gewesen wäre.[6]) Ob der

---

[4]) Paus. IX 27, 1. Den *ϑεὸς Ταῦρος* der Thespier (Dionysos) möchte ich nicht heranziehn (A. 19. 70).

[5]) Paus. IX 30, 3 *Ὀρφεῖ δὲ τῶι Θραικὶ πεποίηται μὲν παρεστῶσα αὐτῶι Τελετή, πεποίηται δὲ περὶ αὐτὸν λίϑου τε καὶ χαλκοῦ ϑηρία ἀκούοντα ᾄδοντος.* Heussner (Die altchristl. Orpheusdarstellungen, Leipzig 1893, S. 39).

[6]) Schol. Apollon. Arg. I V. 23 (Herodor *ὁ τὴν Ὀρφέως καὶ Μουσαίου συγγράψας ἱστορίαν* citiert für andre Dinge bei Olympiodor Phot. Bibl. p. 61a 31 Bekk. [Sonst schrieb *Περὶ Ὀρφέως* Nikomedes von Akanthos auf der Chalkidike: FHG IV 2]). Zu der Frage hat Klausen (Ersch und Gruber s. v. Orpheus S. 13) einiges Material, aber nicht genügend, zusammengestellt. Eine Untersuchung der Argonautensagen, zumal der bei Apollonios, Valerius Flaccus und dem sog. Orpheus, dürfte viel mit Thespiai zu rechnen haben. Wir wissen, dass die hervorragende Rolle des Orpheus bei Apollonios auf Herodoros zurückgeht. Dessen Bericht ist mit das Wichtigste, was wir über Orpheus' Thaten besitzen; er wirkt in allen erhaltenen Argonautika seit Apollonios nach, mit Fremdartigem bald mehr bald weniger stark vermischt. Auszugehen ist von Apollonios

,apollinische' Orpheus und Argonaut von Herakleia der Mutterstadt Thespiai wie manche andere Elemente der Argonautensage angehört [7])? Dass ein alter, sagengeschichtlich bedeutender Apollonkult in Thespiai bestand, will dafür wenig besagen; [8]) doch ist aus Gründen, die später zur Sprache kommen sollen, die Frage wahrscheinlich zu bejahen.

Über den lesbischen Orpheus besitzen wir lesbische Berichte.[9]) „Als die Thrakerinnen" (in Thrakien natürlich) „das Haupt des Orpheus abgeschlagen, da warfen sie es samt der Laute in den Hebros. So gelangte es über die

---

und Valerius Flaccus. Aber schon Apollonios ändert, z. B. II V. 686 (Apollon Ἑῷιος, von Orpheus in Bithynien begründet, vgl. Schol. II V. 684).

[7]) DLZ 1894 Sp. 938.

[8]) Commentatio myth. II p. III sqq. Apollon heisst bei Clemens Romanus Homil. p. 68 Lag. Liebhaber des Potnieus, des Eponymen von Potniai bei Theben, und des Orpheus. Das geht wohl diese Gegend an (Wilamowitz Comm. gramm. II p. 14).

[9]) Lukian Adv. indoctum 11 sq. . . . *κάι ἐπιπλεῖν γε τὴν κεφαλὴν τῆι λύραι, τὴν μὲν ᾄιδουσαν θρῆνόν τινα ἐπὶ τῶι Ὀρφεῖ, ὡς λόγος, τὴν λύραν δὲ αὐτὴν ὑπηχεῖν τῶν ἀνέμων ἐμπιπτόντων ταῖς χορδαῖς καὶ οὕτω μετ' ᾠιδῆς προσενεχθῆναι τῆι Λέσβωι, κἀκείνους ἀνελομένους τὴν μὲν κεφαλὴν καταθάψαι, ἵναπερ νῦν τὸ Βακχεῖον αὐτοῖς ἐστι, τὴν λίραν δὲ ἀναθεῖναι ἐς τοῦ Ἀπόλλωνος τὸ ἱερὸν καὶ ἐπὶ πολύ γε σώιζεσθαι αὐτήν κτλ.* Das Bakcheion lag in der Gegend des alten Lyrnessos, der Heimat des ,Mädchens von Brisa' und der Kultstätte des Dionysos *Βρισεύς-Βρησαγένης* (Philostratos Heroikos XI 10 p. 181 ed. Kayser: *ἧι φασι τὴν Ὀρφέως προσενεχθῆναι λύραν καὶ δοῦναί τινα ἠχὴν ταῖς πέτραις, καὶ μεμούσωται ἔτι καὶ νὺν τῆς Λυρνησσοῦ τὰ περὶ τὴν θάλατταν ὑπ' ᾠιδῆς τῶν πετρῶν*). Das ist die Gegend von Kap Bresa (Wilamowitz S. 409). Ovid bestätigt auch insofern Lukians Angaben, als er des Apollon gegen den Schluss seiner Orpheusgeschichte Erwähnung thut Met. XI V. 55 ff:

> . . . Methymnaeae potiuntur litore Lesbi.
> Hic ferus expositum peregrinis anguis harenis
> os petit et sparsos stillanti rore capillos.
> Tandem Phoebus adest morsusque inferre parantem
> arcet et in lapidem rictus serpentis apertos
> congelat et patulos, ut erant, indurat hiatus.

Ovid schöpft aus Phanokles, da er das Motiv der Knabenliebe kennt (Konon ed. Hoefer S. 103 f.). Kultthatsachen hat Phanokles-Ovid nicht erfunden trotz Riese Jahns Jahrbb. 1877 S. 239.

Hebrosmündung in das Meer und weiter an die lesbische Küste und wurde von den Lesbiern dort bestattet, wo jetzt das ‚Bakcheion‘ ist. Die Laute des Orpheus bargen sie im Heiligtum des Apollon, wo sie, ohne von jemandem angeschlagen zu werden, zeitweise herrlich erklang.“ Soweit Lukian. Orpheus dionysisch und apollinisch zugleich, seine Reliquien in den Tempeln beider Götter, von denen der dionysische wieder ‚Bakcheion‘ heisst, wie das Haus der athenischen Iobakchen, die neben Dionysos den Orpheus-Proteurhythmos-Bukolos auch verehrten! Und das Haupt des Orpheus war in Lesbos prophetisch.[10]) Die Sage stammt in dieser

[10]) Eine Erinnerung an die realen Verhältnisse hat noch Statius aufbewahrt (ein für orphische Dinge stark interessierter Dichter, vgl. Kap. IV), wenn er Silv. V 1 V. 23 ff., nicht gerade geschmackvoll, in der Klage um die verstorbene Frau des Höflings Abaskantos ausruft „ich war damals untröstlich über den Verlust, licet ipse levandos ad gemitus silvis comitatus et amnibus Orpheus afforet atque omnis pariter matertera vatem, omnis Apollineus tegeret Bacchique sacerdos. Wegen der Doppelbeziehung des Orpheus stehen hier die begleitenden Priester des Apollon und Dionysos. — Apollonios von Tyana sucht das lesbische Orpheusorakel auf (Philostr. IV 14 p. 133 K.): *παρῆλθε καὶ ἐς τὸ τοῦ Ὀρφέως ἄδυτον προσορμισάμενος τῆι Λέσβωι. φασὶ δὲ ἐνταῦθά ποτε τὸν Ὀρφέα μαντικῆι χαίρειν, ἔστε τὸν Ἀπόλλω ἐπιμεμελῆσθαι αὐτόν. ἐπειδὴ γὰρ μήτ' ἐς Γρύνειον ἐφοίτων ἔτι ὑπὲρ χρησμῶν ἄνθρωποι μήτ' ἐς Κλάρον μήτ' ἔνθα ὁ τρίπους ὁ Ἀπολλώνειος, Ὀρφέως* (-εὺς codd.) *δὲ ἔχρα μόνου* (-ος codd.) *ἄρτι ἐκ Θράικης ἡ κεφαλὴ ἥκουσα, ἐφίσταταί οἱ χρησμωιδοῦντι ὁ θεὸς καὶ „πέπαυσο“ ἔφη „τῶν ἐμῶν · καὶ γὰρ δὴ ἄιδοντά σε ἱκανῶς ἤνεγκα“*. Im Heroikos VI 3. 4 (II p. 172 K.) wird ausdrücklich von der weissagenden Kraft des Orpheushauptes im Dionysostempel auf Lesbos gesprochen. Vgl. Hygin Astr. II 7 p. 44 (wo durch die Person der Aphrodite eine Kontamination der Orpheus- und der Adonissage erreicht ist). Aristeides Or. 44 (I p. 841 Dind.) weiss nur von dem auf Lesbos bestatteten Orpheushaupte und seiner musischen Einwirkung auf die Insel. Nach zahlreichen Analogien vertritt in solchen Fällen das Haupt den ganzen Leichnam. Offenbar galt Lesbos der lesbischen Sage als eigentliche Heimat des Sängers. Auswärts war Orpheus umgekommen, nur ein Glied war in die Heimat zurückgelangt, um dort die üblichen Grabesehren zu empfangen. Vgl. Rohde Psyche S. 27[1]. Dionysos ist, nach später anzuführenden Beispielen zu schliessen, an Ort und Stelle der Nachfolger des begrabenen, d. h. chthonischen Orpheus (A. 13. Die Geschichte vom Haupte des Adonis bei Ps.-Lukian De dea Syria 7 ist wohl nach der von Orpheus gemacht [so

Form aus der kleinasiatischen Aiolis: an der Hebrosmündung lag die lesbisch-kumanische Pflanzstadt Ainos.[11]) Dass dieser Bericht aus bester Quelle geflossen ist, wird darum nicht überflüssig sein besonders zu bemerken, weil seine Glaubwürdigkeit in neuerer Zeit ohne Angabe von Gründen lebhaft bestritten worden ist. Aus Myrsilos, eines Lesbiers, lesbischer Lokalgeschichte führt nämlich Antigonos von Karystos (5) das Wunder an, dass bei Antissa, da wo das Haupt des Orpheus begraben läge, die Nachtigallen schöner als anderswo sängen, und Phanokles, der die That im Gebiet der thrakischen Bistonen bei der teischen Pflanzstadt Abdera geschehen lässt wie andere auch (A. 18), hält an der Bestattung auf Lesbos fest.[12]) Selten ist ein Totenkult so gut bezeugt, wie dieser aiolisch-lesbische des Orpheus.[13])

---

wahrscheinlich Greve De Adonide p. 15]). Wir werden uns das Grab in einer Tempelkrypta (*Καταβάσιον*, vgl. Kap. III A. 3) denken nach Massgabe von Pausanias II 2, 1. Dieser erwähnt in Korinth zwei Tempel des Palaimon; der eine habe *Ἄδυτον* geheissen, *κάθοδος δὲ ἐς αὐτὸ ὑπόγεως, ἔνθα δὴ τὸν Παλαίμονα κεκρύφθαι φασίν.*

[11]) Strabon VII p. 329, 52.

[12]) Fr. 1 V. 10 Bach.

[13]) Von dem lesbischen Orpheus erzählten sich auch die Athener, wenigstens in der späteren Zeit. Der Neuplatoniker Proklos, welcher Myste war, berücksichtigt die lesbische Orpheuslegende: Lesbos habe das Haupt des (von den thrakischen Mainaden) zerstückten Orpheus in Empfang genommen und sei dadurch zur Museninsel gemacht; das sei der Grund und Ursprung des alten Spruches „erst der lesbische Sänger, dann die anderen“ In Rempubl. p. 121 sq. Pitra (aber sehr verdorben), p. 101 Schoell: *ἀποχρῆσθαι μὲν τοίνυν ἔοικε τῶι κατὰ τὸν Ὀρφέα μύθωι δηλοῦντι τὴν ἐξηιρημένην αὐτοῦ μουσικὴν ἀπὸ θηλυπρεποῦς καὶ ὄντως κεχαλασμένης (ὄντως γὰρ ἦν, εἰ καὶ μετὰ τὴν ἐκείνου τέλευτὴν μεμερισμένως αὐτῆς μετέσχον — ὃ διὰ τῶν σπαραγμῶν οἱ μῦθοι δηλοῦσιν -- καὶ τὸ κεφάλαιον αὐτῆς ἡ Λέσβος ὑπεδέξατο — τοῦτο* <*ὃ*> *δὴ ‚κεφαλὴν Ὀρφέως‘ προσειρήκασιν — ὅθεν καὶ ὄνομα ἔσχεν ἡ Λεσβία Μοῦσα καὶ τὸ „Μετὰ Λέσβιον ᾠδόν“ εἰς παροιμίαν ἐξενίκησεν) κτλ.* Über das auch von Kratinos Fr. 243 K. citierte Sprüchwort handelte Aristoteles in der *Λακεδαιμονίων πολιτεία* bei Gelegenheit des Terpander (Fr. 545 R.), auf den er es bezog (vgl. Schneidewin zu Herakleides Politien p. 51 sq.). Die richtige Erklärung des Sprüchworts fanden Neue (Schneidewin Delectus p. 308) und Bergk (De reliquiis com. att. p. 229). Vgl. Sappho Fr. 92 B.

In das Pangaiongebiet wird Orpheus von Aischylos, von dem Dichter des Rhesosdramas, von der Lokalgeschichtsschreibung dieser Gegend und den Verfassern der ‚Argofahrten‘ verlegt. Das ist erst zu erweisen. Aischylos berichtete in den ‚Bassariden‘: [14]) „Auf dem Pangaion zerrissen thrakische Mainaden den Sänger und zerstreuten seine Glieder in alle Winde. Die Musen sammelten sie wieder und begruben sie auf den sogenannten Leibethra“.[15]) Allgemein

---

[14]) Pseudo-Eratosthenes Katasterismen 24 p. 140. Ich habe in meinen Anal. Erat. (Philol. Unters. VI) dieses handschriftlich anonym überlieferte Buch dem Eratosthenes abgesprochen. Das Endergebnis meiner Untersuchung wird bestritten aus Gründen, die ich teils nicht zu würdigen verstehe, teils nicht anerkenne. Eine vorgenommene Nachprüfung hat mich zwar am Gesamtresultat nichts ändern lassen, aber einige wesentliche, nicht von mir, sondern den Vertretern der Echtheit herrührende und von mir leider als sicher übernommene Voraussetzungen finde ich jetzt unbrauchbar und falsch. Ich habe meinen Vorgängern noch zu viel geglaubt! Denn es ist erst noch zu beweisen, dass das Citat im Aratkommentar des Achilles *Ἐρατοσθένης ἐν Καταμερισμῶι* in den gar nicht einmal richtigen, auch unbezeugten Titel *Καταστερισμῶι* (es müsste der Plural geändert werden) zu verwandeln ist. Zweitens ist die Beobachtung, dass Hygin in der ‚Astrologie‘ den Eratosthenes immer nur für eine der Varianten als Zeugen nennt, für mich ausschlaggebend. Ich werde also fortfahren, die nützliche aber öde Kompilation entgegengesetzter Erklärungen desselben Sternbildes (‚klassisch‘ nennt sie O. Ribbeck Geschichte der römischen Poesie II S. 285 f.!) einem und demselben Werke des grossen Mannes (der alles war, nur kein Kompilator) abzusprechen, aber ihm in Zukunft allerdings nachsagen, dass er die von ihm kanonisierten Sternnamen in besonderer Darstellung aus der Sagengeschichte erläutert hat. Mir ist nie beigekommen, so etwas leugnen zu wollen. Auch Ideler hat über Sternnamen geschrieben! Die Bassaridenhypothesis verdanken wir also dem Eratosthenes wirklich; denn Hygin citiert ihn für sein Exzerpt.

[15]) Statt *ἐπὶ τοῖς λεγομένοις Λειβήθροις* des griechischen Exzerptors bietet die lateinische Bearbeitung des Buches in den Germanicusscholien in lesbiis montibus, und zwar alle Handschriften (nur G, daraus leicht verdorben, in inferioribus). Seit Breysig zweifelnd in libethriis montibus aus den Katasterismen gewaltsam, der Konkordanz zu Liebe eingesetzt, erfreut sich diese Vermutung so allgemeiner Anerkennung, dass Aug. Nauck die handschriftliche Lesart in seiner Sammlung der Tragikerfragmente p. 10 schon gar nicht mehr erwähnt. Trotzdem liegt zum Ändern kein Grund vor. Die Germanicusscholien und das griechische Exzerpt ergänzen

denken die Erklärer an die unter dem Namen Leibethra bekannte Olymposgegend beim Städtchen Dion, in welchem das Grab des Orpheus gezeigt wurde. Dagegen erheben sich Bedenken. Die so von der modernen Kritik behauptete Rückwärtsbewegung der Orpheussage vom Pangaion nach dem Olympos findet in der guten alten Überlieferung keine Stütze,[16]) und die ‚sogenannten Leibethra' würden, den Ortswechsel einmal angenommen, ohne eine genauere Bestimmung darum nicht verständlich sein, weil es mehrere Leibethra (oder Leibethria) gab.[17]) Auch am Pangaion wohnten Leibethrier, die gerade den Orpheuskult lebhaft betrieben.[18])

sich, wie so oft; das Original hatte die beiden Varianten hier wie oft nebeneinandergestellt.

[16]) Strabon freilich lässt Orpheus im makedonischen Pierien (Dion-Leibethra) verweilen und doch Kikone sein VIII p. 330, 18 (A. 33); schwerlich hat er den Zusatz *τὸν Κίκονα* selbst aus seiner eigenen Kenntnis der Traditionen gemacht. Aber nicht einmal die orphischen ‚Argonautika' schwanken. Denn wenn Orpheus dort V. 50 ‚Pierien und die hohen Bergspitzen von Leibethra' bewohnt und V. 78 als Herrscher über die Bistonen und Kikonen (Strymon Haimos Rhodope vgl. A. 27) bezeichnet wird, so liegt nicht der geringste Anlass vor, dies Leibethra-Pierien anderswo als am Pangaion ‚in Thrakien' (nach dem späteren verengten Begriffe) zu suchen, also dort wo Herodot VII 112 und Thukydides II 99 es kennen. Vgl. K. O. Müller Proleg. S. 388. — ‚Piera' Quelle in Elis: Paus. V 16, 8.

[17]) Am Olympos, bei Koroneia in Böotien (Leibethrion) und auf dem Helikon (leibethrische Nymphen). Das Wort ist, wie Pierien Helikon Kolonos, ursprünglich Appellativum gewesen. Es bedeutet, wie noch die Lexikographen wissen, ‚quellreiche Orte'.

[18]) Himerios Or. XIII 4 *Λειβήθριοι μὲν οὖν Παγγαίου πρόσοικοι Ὀρφέα τὸν Καλλιόπης, τὸν Θράικιον, πρὶν μὲν δημοσιεύειν εἰς αὐτοὺς τὴν ὠιδήν, ἣν ἤδη παρὰ τῆς μητρὸς τῆς Μούσης ἔμαθεν, ἐθαύμαζόν τε καὶ συνήδοντο · ἐπειδὴ δὲ τῆς λύρας ἥψατο καὶ προσῆισέ τι μέλος ἔνθεον, φθόνωι νικηθέντες οἱ δείλαιοι, γυναικείαν ὕβριν ἐπ' αὐτόν τε καὶ τὰ μέλη τῆς ὠιδῆς τολμήσαντες, γυναῖκες ὕστερον ὑπὸ τῶν μύθων ἐγένοντο . . . ἀλλ' οὔτε ἡ μήτηρ ἠμέλει μετὰ τὴν λύραν Ὀρφέως . . . ἀλλὰ Λειβήθριοι μὲν ἀντὶ τῆς Ὀρφέως λύρας, ἣν ἀτιμάζειν εἵλοντο, μανίαν καὶ ἀμουσίαν καὶ σιωπὴν ἠλλάξαντο. καὶ φεύγει μὲν ἐκείνους τὸ μέλος, εἰς δὲ τὴν ἐρημίαν ἔρχεται καὶ πείθει δρῦς τε καὶ πέτρας καὶ ἀγρονόμους ὄρνιθας καὶ μικρόν τι ποιμένων σύστημα, οἷς μᾶλλον ἔχαιρεν ὀλίγα φθεγγομένοις Ὀρφεὺς ἢ τῆι Λειβηθρίων φωνῆι, ὅτι μουσικοί τινες ὄντες καὶ ἡσυχῆ τοῦ μέλους ἀκούοντες λιγυρὸν ἀντεφθέγγοντο καὶ αὐτοὶ τῆι φόρμιγγι.* Iamblichos (De vita pyth. p. 146) führt aus einer apokryphen pythagoreischen

Wozu also im aischyleischen Drama Ortswechsel annehmen? Die Bestattung des Orpheus geschieht vielmehr an der Stelle, wo das ganze Bassaridendrama sich abspielt, auf den Höhen des Pangaiongebirges, und zwar durch Kalliope, seine Mutter, und ihre Schwestern, die anderen Musen: wie denn die Musen in dieser Gegend überhaupt noch als wirkliche Berg-

---

Schrift an, dass Pythagoras *ἐν Λειβήθροις τοῖς Θρακίοις* ,orphisch' geweiht worden sei; das habe P. selbst erzählt und unter Berufung auf seinen *τελεστής* Aglaophamos hinzugefügt, wie Orpheus, der Kalliope Sohn, auf dem Pangaion von der Mutter unterwiesen, einen bestimmten Ausspruch über das Wesen der Zahl gethan habe u. s. w. Man sieht, auch hier ist Leibethra und Pangaion dieselbe Gegend (und doch nicht ganz identisch). Mit Hilfe dieser Stellen ist eine Textbesserung möglich: Aristoteles, qui ,Theologumena' scripsit, Apollinem et Liberum patrem unum eundemque deum esse cum multis aliis argumentis adserat, etiam apud Ligyreos (Ligireos P) ait in Thracia esse adytum Libero consecratum, ex quo redduntur oracula. Sed in hoc adyto vaticinaturi plurimo mero sumpto, uti apud Clarium aqua pota, effantur oracula schreibt Macrobius Sat. I 18, 1. Rohde Psyche S. 314[2] will Ligyriscos ändern; so hiessen mit anderm Namen die keltischen Taurisker (Strabon VII p. 296). Aber was sollen hier, wo es sich um Thraker handelt, die Kelten? Es wird Libethrios herzustellen sein; auf sie trifft alles zu. Apollodor I 3, 2, 3 (*εὗρε δὲ Ὀρφεὺς καὶ τὰ Διονύσου μυστήρια καὶ τέθαπται περὶ τὴν Πιερίαν διασπασθεὶς ὑπὸ τῶν Μαινάδων*) kann sich wenigstens auf das Pierien am Pangaion beziehen. — In den orphischen Argonautika (V. 50. 77. 252. 1372) weilt Orpheus ,in Pierien, im Leibethrierlande,'im schneeigen Thrakien *Βιστονίῃ Κικόνεσσι πολυρρήνοισιν ἀνάσσων*' (V. 78). Unmöglich ist die Olymposgegend gemeint. — Auf diese Gegend bezieht sich auch der unbekannte Verf. des Grabepigramms AP VII 10, welcher neben den trauernden Bistonerinnen die pierischen Musen einführt (9 dagegen [Verf. Damagetos] nennt ,die thrakischen Vorberge des Olympos' als Ort des Grabes; vgl. A. 24). — Bei Apollonios ist Orpheus des Thrakers Oiagros Sohn ,nahe der Felsklippe von Pimpla von Kalliope in Pierien geboren' (I V. 23 ff.). Wie es neben dem makedonischen ein thrakisches Pierien am Pangaion gab, so einen thrakischen Ort Pimpla neben der Örtlichkeit am Olympos; denn im ,bistonischen' Pierien gebietet Orpheus bei Apollonios I V. 34. Nonnos sagt XIII V. 428 ff.:

καὶ θρασὺς υἱὸς Ἄρηος ἑὴν Πιμπλειαν ἐάσας
Βιστονίης Οἴαγρος ἐκώμασεν ἀστὸς ἀρούρης
Ὀρφέα καλλείψας ἐπὶ γούνασι Καλλιοπείης.

Nonnos hat erweislich gute Quellen für diese Dinge gehabt und nicht etwa lediglich aus Apollonios geschöpft. Die Form *Πίμπλεια* (statt *Πίμπλα*) für den Ort kennen Kallimachos (H. in Delum V. 7) und Lykophron (Alex.

frauen erscheinen.[19]) Gleich nach dem Exzerpt aus Aischylos folgt in unserer mythographischen späten Quelle, der lateinischen Brechung des ‚Katasterismenbuches‘, die Bemerkung, Musaios habe als Geschenk von den Musen die Leier des herrlichen, aber so unglücklichen Sängers erhalten.[20]) Der neueste Beurteiler hält diesen Zug der Sage

V. 275, hier ist der Ort auf dem Olympos gemeint). Schol. Apollon. l. c. *Πιμπλειὰς χωρίον κατὰ Πιερίαν* (gemeint ist auch hier das makedonische Pierien). *οἳ δὲ ὄρος Θράκης. οἳ δὲ κρήνην καὶ κώμην τῆς Πιερίας.* Schol. Kallim. l. c. *Πίμπλεια ὄρος Θράκης, ἱερὸν Μουσῶν.* Auf welches Pierien Properz III 13 V. 5 anspielt, ist wohl nicht zu wissen. — Der um seine Gattin trauernde Orpheus soll, verbreiteter Erzählung zufolge (Apollonios I V. 23 ff. Nikander Ther. V. 461), mit ihm sein Thiasos von Tieren, Bäumen, Felsen, von Pierien über die Chalkidike nach dem Hebros ausgewandert sein (A. 16. 26). Es liegt in der Sage eine innerliche Wahrheit, sofern Trauer und Liebe die schöne Musenkunst erschaffen, wie sie den starken Glauben an ein Wiedersehen im Jenseits erzeugen. Es ist die Pangaiongegend, von der Orpheus nach dem Hebros zieht (so deutlich Vergil Georg. IV V. 508). Um 500 oder früher wurden die Bewohner Pieriens (in der Olymposgegend) von dem regierenden Könige Makedoniens nach dem Pangaion verpflanzt. K. O. Müller und andere nach ihm waren geneigt, die Sage (und also auch den Kult) des Orpheus in dieser Gegend aus jener Umsiedlung zu erklären. Wir wissen jetzt, dass beides viel tiefere Gründe hat und älter ist. (Phagros, der Eponym der neuen Pierierstadt am Pangaion, erscheint als Sohn des Apollon und einer Othrysnymphe bei Antoninus XIII, vgl. Thuk. II 99). — Midas am Bermion (der Olymposlandschaft Pierien nahe) Schüler des Orpheus: Konon Narr. I (Herodot VIII 138, Bion bei Athen. I p. 45 C); kein Wunder, wenn später mit Midas die orphischen Mysterien aus Phrygien oder Lydien hergeleitet werden (vgl. Kuhnert ZDMG 1889 S. 549). Kap. III.

[19]) Sophokles Antigone V. 965. Zoega Abh. S. 1 ff. (Sarkophag). Zu den Musen in die Berge flüchtet Dionysos an den Agrionien in Böotien (Plutarch Qu. symp. VIII 1; vgl. Aratea p. 138[48], Hymnus orph. XXXVI V. 16 *πέμποις δ' εἰς ὀρέων κορυφὰς νούσους τε καὶ ἄλγη*); er ist hier ein wirklicher *ὀρεστής* (Phanokles Fr. 3 = Plutarch Symp. IV 5, 3; Welcker Nachtrag z. aisch. Tril. S. 186[3], wo z. B. Euripides Kyklops V. 4 *Νύμφας ὀρείας ἐκλιπὼν ᾤχου τροφούς* fehlt). Sophokles O. T. V. 1105 ff. meint die Bergfrauen vom Helikon, die er Musen nennt (vgl. Wackernagels neue Etymologie von *Μοῦσα* = Bergfrau [von mons] in Kuhns Ztschr. 1894 S. 574); *Ταῦρος* ist Dionysos in Thespiai am Helikon (IGS I 1787).

[20]) Scholien zu Germanicus Aratea p. 140 sq. R.: reconlectis membris Musae eum sepelierunt in lesbiis montibus eiusque lyram Musaeo dederunt Iovemque rogaverunt, ut eius memoriam astris inferret.

für eitel Unsinn; die Worte sollen aus der abweichenden Darstellung des griechischen Katasterismenexzerptes verdorben sein! Diese Kritik mag, wenn auch allgemein geglaubt, auf sich beruhen bleiben, da ein anderer Parallelbericht in den Scholien zu Arat die verdächtigte Nachricht ebenfalls enthält.[21]) Und ist diese Herleitung der attischen Religionspoesie denn so unglaublich? Vielleicht war sie sogar aischyleisch! Erschien in der Schlussscene der ‚Bassariden' Apollon oder Kalliope, Orpheus' Mutter, auf der Bühne, um ausser der Apotheose des Sängers von dem künftigen Verbleib der Leier des Orpheus Auskunft zu geben? Es muss in der That vor dem vierten Jahrhundert in Athen die Ansicht allgemein gewesen sein, dass Musaios nicht bloss Orpheus' Schüler, sondern recht eigentlich der zweite, der attische, Orpheus sei. Ich wüsste anders die von der Muse zu Athena gesprochenen Schlussworte des ‚Rhesos' nicht zu begreifen: „Apollon und die Musen haben Athenas edlen Mitbürger, den Musaios, der als Dichter das höchste Ziel erreichte, ausgezeichnet."[22]) Sie meint kausal: Nur durch des Gottes und der Musen besondere Gunst sei Musaios geworden, was er sei. Zielt diese eindringliche Versicherung auf die mutmasslich aischyleische Schenkung der Lyra des Orpheus an Musaios? Jedenfalls findet sich in dieser Schlusspartie des ‚Rhesos' nichts, was zum Aufbau des Bassaridendramas nicht passte; im Gegenteil: das Begräbnis des

[21]) *Καὶ μετὰ θάνατον αὐτοῦ τὴν λύραν αἱ Μοῦσαι ἔδωκαν Μουσαίωι, ἀξιώσασαι τὸν Δία ὅπως αὐτοῦ μνημόσυνον εἴη ἐν τοῖς ἄστροις.*

[22]) *Καίτοι πόλιν σὴν ξύγγονοι πρεσβεύομεν*
Μοῦσαι μάλιστα κἀπιχρώμεθα χθονί,
μυστηρίων τε τῶν ἀπορρήτων φανάς
ἔδειξεν Ὀρφεύς, αὐτανεψιὸς νεκροῦ
τοῦδ', ὃν κατακτείνεις σύ, Μουσαῖόν τε, σόν
σεμνὸν πολίτην κἀπὶ πλεῖστον ἄνδρ' ἕνα
ἐλθόντα, Φοῖβος ξύγγονοί τ' ἠσκήσαμεν.
καὶ τῶνδε μισθὸν παῖδ' ἔχουσ' ἐν ἀγκάλαις
θρηνῶ· σοφιστὴν δ' ἄλλον οὐκ ἐπάξομαι.

V. 941 ff. Vgl. S. 67 ff.

Orpheus auf dem Pangaion, sein dionysisches Prophetenamt daselbst und seine Göttlichkeit stand im aischyleischen Drama, wie es im ‚Rhesos' steht (S. 66 ff.)! Und noch ein bedeutsames Moment spricht für die aischyleische Herkunft des Grundmotivs des ‚Rhesos'. Als Tante des Orpheus, des Kultstifters der Persephone, nur als solche, verlangt die Muse von der Hadesherrin erhört zu werden und ihren Sohn (der Orpheus' Vetter ist) aus der Unterwelt zurückzuerhalten. Das ist nicht bloss gesucht, das ist im Grunde thöricht argumentiert und fast für einen Advokaten zu schlecht; zu verwundern bleibt nur, dass die Interpreten des Lobes so voll sind! Wir Philologen haben nichts zu verschleiern, sondern auch die Mängel, wenn sie einmal da sind, in ihrem Werden zu verstehen und anderen verständlich zu machen. Orpheus' Gutthaten geben seinem Vetter wahrhaftig noch kein Anrecht auf persönliche Unsterblichkeit: wie kommt nur der Dichter auf diese Begründung (welche doch den Nerv des Stückes trifft)? Schwerlich aus sich (da er sich ja mit einer blossen Hinweisung begnügt, als sei die Sache den Hörern ausreichend bekannt), sondern wohl, wie es unselbständigen Köpfen zu gehen pflegt: der Verfasser des ‚Rhesos' hat, wenn nicht alles täuscht, eine schon fertige Situation nur umgebildet, welche Orpheus' Mutter die Muse (oder jemand anders für sie, etwa Apollon) einführte, wie sie ihres Sohnes wirkliche Verdienste um Persephone bei dieser selber, um ihm ewiges Leben auszuwirken, erklärte geltend machen zu wollen. Das weist auf Aischylos zurück. Dieser wird den Sagenkern seines Dramas an Ort und Stelle auf den Feldzügen Kimons, die sich zum Teil in der Strymongegend abspielten, vernommen haben.[23])

Es ist von um so höherem Interesse, mit Aischylos den Bericht des Chalkidiers Hegesippos zu vergleichen,[24])

---

[23]) So vermutet von Wilamowitz S. 212.

[24]) Konon Narr. XLV. (Orpheus auf dem Pangaion singend von Männern umgeben: Maximus Tyrius XXI p. 218 und der Schwindler Ps.-

bei dem wir Hoffnung haben einheimische Tradition zu finden. Die bei ihm vorliegende Fassung der Geschichte hat neben einem wesentlichen Neuen etwas anders die Motivierung der Unthat. Orpheus, der Herrscher über die Makedonen und die thrakischen Odrysen, wird von den Weibern seiner Unterthanen ermordet, weil er ihre Männer in einem Weihetempel zu den Mysterien zu versammeln pflegte. Da bricht in Leibethra, dem Schauplatz der That, eine pestartige Krankheit aus. Man wendet sich an das Orakel (das delphische wohl, welches die Sühnungen überwachte) um Hilfe. Apollon antwortet „wenn man das Haupt des Orpheus auffinden und beerdigen werde, so solle die Plage aufhören“. Ein Fischer macht den Fund in der Gegend der Melesmündung (bei Smyrna also oder Erythrai). Die Ausgesandten bestatten ihn (da, wo die Leiche aufgefunden worden war),

---

Plutarch De fluviis III 4 p. 44 H. Preller II[3] S. 487 meint irrig, Konon beziehe sich auf den Olymp, verführt durch einen andern Quellenbericht über Grab und Kult des Orpheus an dieser Stätte im Westen. Ausser einer Diogenesstelle (Prooem. I 5), auf die man sich allein zu berufen pflegt (z. B. A. Riese a. a. O. S. 229, der darum die Grabinschrift ‚von keineswegs besonders hohem Alter‘ sein lässt), tritt der echte Alkidamas als Zeuge ein, endlich Pausanias IX 30, 5. Ich stelle die drei Nachrichten neben einander:

I. Pausanias.

εἰσὶ δέ, οἵ φασι κεραυνωθέντι ὑπὸ τοῦ θεοῦ συμβῆναι τὴν τελευτὴν Ὀρφεῖ. κεραυνωθῆναι δὲ αὐτὸν τῶν λόγων ἕνεκα, ὧν ἐδίδασκεν ἐν τοῖς μυστηρίοις οὐ πρότερον ἀκηκοότας ἀνθρώπους.

II. Alkidamas
Odysseus 24.

γράμματα μὲν δὴ πρῶτος Ὀρφεὺς ἐξήνεγκε παρὰ Μουσῶν μαθών, ὡς καὶ ἐπὶ τῶι μνήματι αὐτοῦ δηλοῖ τὰ ἐπιγράμματα ·

Μουσάων πρόπολον τῆιδ’
Ὀρφέα Θρῆικες ἔθηκαν,
ὃν κτάνεν ὑψιμέδων Ζεὺς
ψολόεντι βέλει,
Οἰάγρου φίλον υἱόν, ὃς
Ἡρακλῆ ἐξεδίδαξεν
εὑρὼν ἀνθρώποις γράμ-
ματα καὶ σοφίην.

III. Diogenes Laertios.

τὸ δ’ ἐν Δίωι τῆς Μακεδονίας ἐπίγραμμά φησι κεραυνωθῆναι αὐτόν, λέγον οὕτως ·

Θρήϊκα χρυσολύρην τῆιδ’
Ὀρφέα Μοῦσαι ἔθαψαν,
ὃν κτάνεν ὑψιμέδων Ζεὺς
ψολόεντι βέλει.

Alkidamas verbürgt den echten Text, der im Laufe der Zeit erst zu dem

und Ehren, erst heroische, dann göttliche, werden ihm zu Teil. „Es ist zunächst nur ein Heroon gewesen, ein Bezirk, um sein Grab abgesteckt; später wurde daraus ein Tempel. Und hier in diesem Tempel wird Orpheus mit Opfern geehrt und mit allen anderen Verrichtungen, welche man der übrigen Götter wegen vorzunehmen pflegt. Aber Frauen ist der Eintritt verboten." ‚Leibethra' ist ersichtlich die uns nun schon bekannte Örtlichkeit am Pangaion; an die Nähe des Olympos ist schon darum nicht zu glauben, weil der Sammelpunkt der Makedonen und Odrysen (welche die Geographen östlich vom Strymon anzusetzen pflegen) unmöglich im äussersten Südwestwinkel Makedoniens, weit von den Odrysen entfernt, gelegen haben kann. Die Melesmündung denkt sich der Berichterstatter noch zu Thrakien, Orpheus' Reiche, gehörig, und nicht so ganz mit Unrecht. Noch in historischer Zeit zählen ‚Thraker' unter die freie Bürgerschaft von Erythrai.[25]) Für Aischylos lässt sich aus den Eigenheiten dieses Berichtes Neues nicht gewinnen; wie ihm, so liegt dem Hegesippos, der aus jener Gegend, dem Flecken Mekyberna auf der Halbinsel Chalkidike, stammte, einheimische Tradition der Griechen am Pangaion zu Grunde. Ihre Übereinstimmung ist so zu erklären. Der abweichende Schluss der Geschichte sieht ursprünglicher in der Fassung bei Aischylos aus.

Vom Pangaion zur nahen Chalkidike! In der Handschrift Pitthous, welche den ‚Liber Monstrorum' enthält, findet sich autorlos die Geschichte von Orpheus überliefert. Das Exzerpt bietet eine äusserst wichtige Nachricht, eine feste Lokalisierung der Orpheussage auf der westlichen Chalkidike, welche bei den sonst durchaus gleichartigen Mythographen, Apollodor und dem Scholiasten des Euripides, nur

geworden ist, was in III vorliegt, durch Interpolation. Preger Inscr. gr. metr. p. 21 hat den Sachverhalt nicht erkannt; der ionische Dialekt ist kein Zeichen später Abfassung.

[25]) Pausanias VII 5, 8.

zufällig nicht miterhalten worden ist. Der unbekannte Gewährsmann bezeugt die Stadt Aineia als Heimat und Aufenthalt des mythischen Sängers und seiner Sagen.[26]) Damit ist des Rätsels Wort für einen noch nicht verstandenen Bericht des Sophisten Himerios gefunden (S. 88). Er sagt in einer vor den Thessalonichern gehaltenen Prunkrede: „Diese Stadt, die doch schon vor ihren Thoren Barbaren sitzen hat,

---

[26]) **Liber Monstrorum** (Haupt Opusc. II p. 224).	**Apollodor** I 3, 2.	**Schol. Eurip.** Alk. V. 357.
De Orpheo. Orpheus citharista erat Aeneae et quintus citharista in Graecia. Postmodum Eurydice, uxor ipsius, a serpente percussa mortua erat, et paene insanus factus est et in silvis lyram percutiebat et bestiae ad audiendum lyram ipsius veniebant.	*Καλλιόπης μὲν οὖν καὶ Οἰάγρου, κατ᾿ ἐπίκλησιν δὲ Ἀπόλλωνος, . . . Ὀρφεὺς ὁ ἀσκήσας κιθαρῳδίαν, ὃς ᾄδων ἐκίνει λίθους τε καὶ δένδρα. ἀποθανούσης δὲ Εὐρυδίκης τῆς γυναικὸς αὐτοῦ, δηχθείσης ὑπὸ ὄφεως, κατῆλθεν εἰς Ἅιδου θέλων ἀναγαγεῖν αὐτὴν καὶ Πλούτωνα ἔπειθεν ἀναπέμψαι. ὃ δὲ ὑπέσχετο τοῦτο ποιήσειν, ἂν μὴ πορευόμενος Ὀρφεὺς ἐπιστραφῆι, πρὶν εἰς τὴν οἰκίαν αὐτοῦ παραγενέσθαι. ὃ δὲ ἀπιστῶν ἐπιστραφεὶς ἐθεάσατο τὴν γυναῖκα, ἣ δὲ πάλιν ὑπέστρεψεν. εὗρε δὲ Ὀρφεὺς καὶ τὰ Διονύσου μυστήρια, καὶ τέθαπται περὶ τὴν Πιερίαν διασπασθεὶς ὑπὸ τῶν Μαινάδων.*	*Ὀρφέως γυνὴ Εὐρυδίκη. ἧς ἀποθανούσης ὑπὸ ὄφεως κατελθὼν καὶ τῆι μουσικῆι θέλξας τὸν Πλούτωνα καὶ τὴν Κόρην αὐτὴν ἀνήγαγεν ἐξ Ἅιδου.*

Aeneae in Aenius umzuändern, geht ohne zwingende Argumente nicht an (Berger bei Haupt l. c.), und solche fehlen. Es handelt sich nicht etwa um Aeneias, der kein Grieche war, sondern um die Stadt Aineia. Aineia, neuerdings durch die alte schöne Münze mit Anchises und Aineias wieder bekannter geworden (Arch. Zeit. 1879 S. 23), liegt auf der westlichen Seite der Halbinsel Chalkidike nach dem Olympos zu. Für quintus wollte Berger quantus schreiben, sah also nicht den Zusammenhang. Offenbar glaubte er, wie der neuste Lucanherausgeber (Fr. 6) nach ihm, das Fragment gehöre in den lucanischen ‚Orpheus', aus welchem der Liber Monstrorum vorher etwas ausgeschrieben hat. Aber dass die Geschichte sich mit besonderer Überschrift nach dem Lucanexzerpt einführt, entscheidet gegen ihn. Es gehört in eine Aufzählung mythischer Lautenschläger, in der Orpheus die fünfte Stelle einnahm. Ähnliche Kataloge stehen bei Hygin im Fabelbuch und in Cassiodorius' Variae (Hermes 1881 S. 585 ff.). Der Stier, das Symbol des Gottes (A. 19), auf Münzen von Aineia: Head Hist. numorum p. 190.

ist wegen ihres Eifers um griechische Sitte, Bildung und Sprachreinheit höchst lobenswert. Darum tadle ich die thrakische Sage, dass sie der Kalliope Sohn Orpheus dieser Stadt genommen und in die thrakischen Berge versetzt hat." [27]) Die Thessalonicher betrachteten somit Orpheus entschieden als den Ihrigen. Aber die Stadt ist eine junge Gründung Kassanders: woher kam ihr die Gestalt des Orpheus? Strabon führt unter den Städten und Flecken der Chalkidike, aus welchen spät Thessalonike hervorgieng, Aineia auf. Die Antwort ist gegeben. Orpheus wurde aus Aineia nach Thessalonike übertragen, als die Aineiaten gezwungen wurden umzusiedeln. Leider kennen wir die Nationalität der Aineiaten aus irgendwelchen Zeugnissen nicht. Eine Vermutung, eine sehr ansprechende, ist es, dass sie den Arkadern nahe standen, wenn sie nicht selber z. T. gar Arkader waren; die Aineiassage der Aineiaten deckt sich insofern mit der Lokalüberlieferung arkadischer Städte, als sie eine Tochter des Stadtgründers Aineias (nicht den Sohn Askanios) anerkannte. Der Aphroditeheros Aineias gehört dem griechischen Stamme der Minyer an; das soll anderswo bewiesen werden; es liefert diese nachweisbare Thatsache den Schlüssel zum Verständnis der jetzt sogenannten mykenisch-troischen Kultur, welche durch Schliemanns Ausgrabungen für die Wissenschaft zurückgewonnen ist. Auch Pan, der arkadische Herdengott, erscheint auf Münzbildern der Stadt Aineia, und einen ‚arkadischen' Orpheus finden wir für das Gebiet der

---

[27]) V 6 *ὅθεν ἐγκαλῶ τῶι Θραικίωι μύθωι καὶ μέμφομαι, ὅτι τὸν Ὀρφέα τῆσδε ἀποσυλήσας τῆς πόλεως Θραικίοις ὄρεσι, τὸν* (*τῆς* die Ausgg.) *Καλλιόπης, χαρίζεται. ταῦτά τοι καὶ σπάνει τῶν ἀκροασομένων αὐτῶι θηρίων τὴν ἐκκλησίαν ἐργάζεται.* Thrakische *Γοναί* des Orpheus: Plin. IV 41 . . . circa Ponti litora Moriseni Sithonique, Orphei vatis genitores (hieraus Solin p. 76, 5 Momms.). Pomponius Mela II 17 kennt Sacra des Dionysos auf dem Haimos Rhodope Orbelos, Orpheo primum initiante. Dionysostempel auf dem Haimos, *ὅπου δή τινας ἐν σανίσιν ἀναγραφὰς* (solche erwähnt ohne Lokalangabe Euripides Alkestis V. 968) *εἶναί φασιν* <*Ὀρφέως*>: Herakleides Schol. Eurip. l. c. (Aufgeschriebene Katharmen (*ἐν τῶι Μυστικῶι*) citiert der Lukianscholiast Rhein. Mus. 1870 S. 557 ff.).

Aineia benachbarten Bisalten noch in unserer Orpheusüberlieferung angemerkt.[28]) Die Bisalten, ein thrakischer Stamm, erstreckten sich nach Angabe der Geographen vom Pangaion aus westlich nach dem Meerbusen von Therma zu. Ich halte mich für berechtigt, diesen ‚Arkader‘ Orpheus eben für Aineia in Anspruch zu nehmen. Aineia, auch Ainos oder Aineiadai genannt,[29]) besass aus früher Zeit, so schliessen wir,

[28]) Imhoof-Blumer Monnaies grecques (Paris 1883) p. 94, hier dargestellt als ein scharf Ausschauender (*ὀξυδερκής, εὔσκοπος*) ‚die rechte Hand vor die Augen haltend, auf den Zehen stehend‘ (anders Usener Rhein. Mus. 1894 S. 466). In solchen alten Pankulten (der ‚arkadische‘ Pan kommt auch in Ainos Abdera und in Edessa-Aigai vor, wie Imhoof mitteilt a. a. O. und p. 39, ja sogar bei den thrakischen Edonen und Paionen: Theokrit VII V. 106 mit Scholien, wo Fr. Jacobs und alle Neueren sehr mit Unrecht *παῖδες* zu ändern pflegen, vgl. Mannhardt Mythol. Forsch. S. 123) liegen die Anfänge der durch die makedonischen Könige, besonders Antigonos Gonatas (vgl. Imhoof p. 127 sqq.), berühmt gewordenen Panreligion. Über Pan in Thessalien wird noch zu handeln sein. — Suid. s. v. *Ὀρφεύς*] *Κικοναῖος* (bei Ismaros; vgl. Properz III 13 V. 6. Sidonius Apollinaris II 2), *ἢ Ἀρκὰς ἐκ Βισαλτίας τῆς Θρᾳκικῆς, ἐποποιός.* Suidas erwähnt noch aus anderen Gegenden Träger des Namens Orpheus, auch aus dem Westen. An reale Personen hat wohl noch niemand gedacht; aber orphische Weihen und orphische Gedichte sind z. T. für die betreffenden Orte noch nachweisbar (z. B. Sizilien und Unteritalien). In diesem Sinne hat es allerdings einen ‚Orpheus von Kamarina‘ ‚von Kroton‘ u. s. f. gegeben.

[29]) ‚Ainos‘ ist neben ‚Aineia‘ durch Konon als Name für dieselbe Stadt am Busen von Therma bezeugt (XLVI, d. i. Hegesippos von Mekyberna, wie Hoefer nachweist); hätte man sich nur dieser Namenvariante erinnert, so würde Vergils Erzählung Aen. III V. 1 ff. nie missverstanden sein. Vergil lässt Aineias am thermaischen Busen Aineiadai nebst Aphroditekult gründen (d. i. Aineia, nach Theon zum Lykophron bei Steph. s. v.) und erzählt von seinem an dieser Stätte stattgehabten Gespräche mit dem von Polymestor hier getöteten Polydoros. Andere Quellen verlegen das Grab des Troers Polydoros nach Ainos an der Hebrosmündung: also hat der gelehrte Vergil, so folgern die Interpreten einmütig, die ähnlich benannten Plätze verwechselt. Wer sagt uns aber, dass Polydoros nicht auch in Aineia einen ‚Grabeskult‘ besass? Das haben wir aus Vergil einfach zu lernen. Es ist Polydoros offenbar ein chthonisches Wesen, von dem die griechischen Anwohner der thrakischen Küste an manchen Orten zu erzählen wussten, genau wie von Orpheus und Aineias. Er steht sonst in der Kadmossage als Bruder der drei Thiasosstifterinnen des Dionysos (Hermes 1891 S. 178 ff.) Semele Agaue Autonoe, als Gemahl der Nykteis

zum Teil arkadische, wir dürfen ruhig sagen ‚minysche' Bevölkerung; die euböischen Elemente müssen, wenn solche vorhanden waren (das ist wahrscheinlich), später hinzugekommen sein.[30]) Schwierig ist es, aber notwendig, die Völkerschichtungen zu erkennen und zu sondern. So sind die arkadischen Hirtendichter am Ende doch kein Mythus, obwohl sie erst bei dem römischen Bukoliker auftauchen![31])

---

und Ahnherr der Labdakiden. Denn dass der ‚troische' Polydoros und der ‚Kadmeer' dieselbe Gestalt sind, das ist ebenso gewiss, wie die Identität des ‚troischen' und ‚arkadischen' Aineias. Wir haben nur historisch das Übergehen von Hellenen in die troischen (überhaupt kleinasiatischen) und römischen Genealogien probabel zu erklären.

[30]) Die Arkader tauchen, einbegriffen unter dem Kollektivbegriff ‚Minyer', in der Frühzeit bekanntlich an allen Enden des griechischen Meeres als Kolonisatoren auf; manche ihrer Sagengestalten ist auswärts haften geblieben. Im arkadisch-minyschen Orchomenos (auch Nesos genannt, Dionysios Ant. rom. I 49) sitzt Aineias' Andenken besonders fest: zwei Töchter, die Ahnmütter der Geschlechter, hat Aineias dort verheiratet! Hier ist er geradezu Minyer! Vgl. Arch. Zeit. a. a. O. Da nun Orpheus als Argonaut ebenfalls fast Minyer, als Stammvater minyscher Helden ganz Minyer ist (S. 63), so scheint mir die Nationalität der Aineiaten z. T. und die ihrer Orpheussage vollkommen festzustehen. Das ist wichtig vor allen Dingen für die alten Beziehungen zwischen Arkadien und der Troas. Ich füge hinzu, dass 1. in der minyschen, Aphrodite Poseidon Hades auffällig bevorzugenden Religion ein entschiedener Gegensatz zu dem stammfremden Dionysos noch fühlbar ist (der Priester dieses Gottes verfolgt am Agrionienfeste im minyschen Orchomenos Jungfrauen aus minyschem Geschlecht mit dem Schwerte: Plutarch Quaest. gr. 38), 2. dass in der diesem Brauche anhaftenden Sage (vgl. Plutarch a. a. O.) und in der Erzählung von dem Minyer Athamas und seinem von ihm im Wahnsinn getöteten Sohne Learchos Dubletten zu Orpheus' heiliger Geschichte noch zu finden sind. In der That: πολλῶν ὀνομάτων μορφὴ μία! — Euböische Nationalität ist mehrfach für Aineia gefordert worden (zuletzt von Ed. Meyer Geschichte des Alt. II S. 465).

[31]) Wir kennen die Musenkunst der Arkader nur dürftig (A. 72, vgl. E. Curtius Abhandlungen II S. 14. 477). Für die arkadischen Sängerhirten spricht scheinbar Calpurnius Buc. I. Ladon schenkt dem Korydon dort eine Hirtenflöte, und Ladon (welchen man nicht in Lacon ändern darf) ist arkadischer Flussgott. Der Korydon des Calpurnius stammt aus Vergil, und bei Vergil (Ecl. VII) ist Korydon selbst Arkader (Vergil benutzt in jenem Gedicht wohl den etwa der sullanischen Zeit angehörigen Epigrammdichter Erykios AP VI 96, nur mit dem Unterschiede, dass er die wirklich arkadischen Hirten des Griechen nach Italien versetzt;

Wüssten wir nur über die Religion von Aineia etwas Genaueres! Nur dass Polydoros dort (nach anderen an der Hebrosmündung) einen Grabeskult hatte, sagt richtig aufgefasst Vergil (A. 29). Polydoros ist, was sein Name lehrt, der segenspendende chthonische Gott, nicht verschieden von Pluton. Eurydike nannten die Aineiaten des Aineias Weib: ebenso hiess Orpheus' Gattin. Es ist das gleiche Wesen.

Nach einer verbreiteten Überlieferung wird Orpheus der Olymp, der thessalische Götterberg, als Aufenthalt zugewiesen, die Gegend von Dion und Pimpleia am Enipeus[32]); so erfreut er wie Apollon die olympischen Götter;[33])

---

anders Reitzenstein S. 132). Sein Bruder heisst bei Calpurnius Ornytos; so nennt sich ein arkadischer Heros (Paus. VIII 28, 4). Calpurnius kennt die arkadischen Hirten auf italischem Boden aus Vergil; man kann wenigstens nicht beweisen, dass Tieferes hinter seinen Angaben zu suchen ist. Weiter hilft vielleicht Properzens Dichter Lykotas, der Liebhaber der Arethusa; das ist ‚der von Lykoa' in Arkadien (der Alpheios fliesst in der Nähe). Schliesslich Pan und Olympos. Der Olympos, den Pan in der Musik unterweist, ist der personifizierte Götterberg. Dann muss Pan in der Olymposgegend doch wohl bekannt gewesen sein. Und in der That bezeugt Theokritos VII ‚Arkader' und den Gott Pan in der nordthessalischen Bergstadt Homole dem Olymp gegenüber. Es gibt zwischen Arkadien und Thessalien noch andere Beziehungen (z. B. Aristaios), die man sammeln sollte, nicht ignorieren. Dies kurz der viel verkannte Thatbestand.

[32]) Euripides vertritt sie Bakchen V. 561.

[33]) Hygin Fab. XIV p. 44 Schm. Orpheus Oeagri et Calliopae Musae filius, Thrax ex urbe Pimplia (die Hds flevia; Pimplea Micyllus, Pieria Schmidt), quae est in Olympo monte ad flumen Enipeum, mantis citharista. Strabon VII p. 330 Fr. 17 *ἔχει δὲ ἡ πόλις τὸ Δῖον* (welche *ἐν ταῖς ὑπωρείαις τοῦ Ὀλύμπου* liegt) *κώμην πλησίον Πίμπλειαν, ἔνθα Ὀρφεὺς διέτριβεν* (auch ein Leibethra liegt hier Fr. 18). Orpheus in Dion beerdigt: A. 24. Strabon p. 329, 18 *ὅτι ὑπὸ τῷι Ὀλύμπωι πόλις Δῖον. ἔχει δὲ κώμην πλησίον Πίμπλειαν. ἐνταῦθα τὸν Ὀρφέα διατρῖψαί φησι τὸν Κίκονα, ἄνδρα γόητα, ἀπὸ μουσικῆς ἅμα καὶ μαντικῆς καὶ τῶν περὶ τὰς τελετὰς ὀργιασμῶν ἀγυρτεύοντα τὸ πρῶτον, εἶτ' ἤδη καὶ μειζόνων ἀξιοῦντα ἑαυτὸν καὶ ὄχλον καὶ δύναμιν κατασκευαζόμενον. τοὺς μὲν οὖν ἑκουσίως ἀποδέχεσθαι, τινὰς δ' ὑπιδομένους ἐπιβουλὴν καὶ βίαν ἐπισυστάντας διαφθεῖραι αὐτόν. ἐνταῦθα πλησίον καὶ τὰ Λείβηθρα.* Menaichmos von Sekyon: A. 38.

ob er dort einen Kult besessen, wissen wir nicht.[34]) Gibt es einen schlagenderen Beweis, dass Orpheus griechischer Nationalität nicht nur, dass er in gewissem Sinne ein ‚apollinisches' Wesen war, oder besser eine besondere Vorform des Apollon, des Gottes der Feldfrucht und der Heerden, der Sühnungen und des Todes, der Seelenerregung und der Musik? Die Alten haben das, wenn nicht gewusst, so doch klar empfunden, voran die trotz allen Grübelns doch tief religiösen und fromm gestimmten Dichter Euripides und Platon. Apollon, wie er die Heerden des Admetos in Phthia musizierend weidet,[35]) und Orpheus, den er wiederholt geschildert (S. 97. 155), unterscheidet Euripides selbst nur noch dem Namen nach von einander; und Platon dichtet in der wunderbaren Vision am Schlusse des ‚Staates' (p. 620 A), wie die Seele des Orpheus, als er von den Frauen getötet war, aus Hass gegen das weibliche Geschlecht, um die Wiedergeburt im Mutterleibe nicht nochmals zu erleben, von dem jeder Seele dort unten zustehenden Rechte, sich ein Leben selber wählen zu dürfen, Gebrauch gemacht und einen Schwanenleib gewählt habe; der Schwan ist der apollinische Vogel. Auch beleben gerade ‚apollinische' Wesen gern den Olymp. Schon früh versetzte man den Daphnis, eine prächtige Parallele zu Orpheus, dem Anschein nach kaum mehr als eine Besonderung des Apollon Daphnephoros, für sein Wesen bezeichnend, auf den Götterberg (Kap. III); er liebte dort die Muse Thaleia ‚die von Pimpla',[36]) welche anderswo auch mit Apollon

---

[34]) Plutarch Alex. 14 erzählt: „Als Alexander gegen Persien rüstete, *ἄλλα τ' ἐδόκει* (*τε δοκεῖ* Siebelis) *σημεῖα παρὰ τοῦ δαιμονίου γενέσθαι καὶ τὸ περὶ Λείβηθρα τοῦ Ὀρφέως ξόανον (ἦν δὲ κυπαρίττινον) ἱδρῶτα πολὺν ὑπὸ τὰς ἡμέρας ἐκείνας ἀφῆκεν.* So lange für den Olymp ein Orpheuskult nicht bezeugt ist, müssen wir in diesem Leibethra den Ort auf dem Pangaion erblicken; vgl. S. 135 ff.

[35]) Alkestis V. 569 ff.

[36]) Quelle Sositheos. Die Scholien zu Theokrit VIII V. 1 nennen Thaleia (aber keinen Ort), Servius zu Ecl. VIII V. 68 Pimpleia; er weiss, dass Daphnis die von Räubern an Lityerses nach Phrygien verkaufte Geliebte teils durch Herakles (dieser stammt wohl aus der Alkestis des Euripides)

verbunden erscheint.[37]) Es kann so nicht mehr Wunder nehmen, wenn wir, und nicht erst in später Zeit, Apollon als Orpheus' Vater bezeichnet finden;[38]) seine Mutter, ‚die

teils durch die Macht seines Gesanges (dies ist das ursprüngliche Motiv, zu Apollon und Marsyas eine Parallele) zurückgewonnen habe. Richtig hat man die Berichte des Theokritscholiasten und des Servius identifiziert. ohne aber zugleich die Identität der Namen Thaleia-Pimpleia zu folgern (O. Jahn Hermes III S. 180). Thaleia ist eine Muse, und *Πίμπλεια* kommt von *Πίμπλα*, dem Musenort vom Olympos (Pimpla Musenort auf dem Pangaion: A. 18. Nonnos XIII V. 428). Also ‚die Pimpleerin Thaleia' ist des ‚apollinischen' Daphnis Geliebte. Dann haben wir gar keine Veranlassung mehr, diesen Daphnis von der Olymposgegend seinem Ursprunge nach zu trennen; danach wird das Verhältnis zwischen Pan (Homole) und Daphnis zu beurteilen sein (A. 31). In Sizilien darf ohnehin die Heimat der Daphnissage nicht gesucht werden (De Lenaeo et Delphinio p. XX). Übrigens gibt auch Theokrit I V. 65 ff. eine entsprechende Andeutung. Als Thyrsis singt er in seinem Daphnisliede:

Θύρσις ὅδ' ὡξ Αἴτνας, καὶ Θύρσιδος ἁδέα φωνά.
πᾶι πόκ' ἄρ' ἦσθ', ὅκα Δάφνις ἐτάκετο, πᾶι πόκα Νύμφαι;
ἦ κατὰ Πηνειοῦ καλὰ Τέμπεα ἢ κατὰ Πίνδον;
οὐ γὰρ δὴ ποταμοῖο μέγαν ῥόον εἶχετ' Ἀνάπω
οὐδ' Αἴτνας σκοπιὰν οὐδ' Ἄκιδος ἱερὸν ὕδωρ.

Auf dem Pindos entspringt der Peneios, am Ausgang des Tempethales mündet er ins Meer. Theokrit will also sagen „wart Ihr, Nymphen, als Daphnis dahinsiechte, an der Quelle des Peneios oder an seiner Mündung in Tempe?" Aber Daphnis stirbt bei Theokrit in Sizilien! Aus dem Gedichte erklären sich die Peneiosnymphen also nicht. Kannte etwa Theokrit, gleichviel aus welcher Quelle, die Daphnissage vom Olymp? — Sollte es nicht auch mit Xenea ähnlich stehen, wie mit Thaleia (Theokrit VII V. 73)? Eine Xenodike (gute Langform zu Xenea) spielt in der Syleussage eine Rolle, also am Pelion oder auf der Chalkidike (Konon ed. Hoefer S. 66 f.), und ist in die troische Sage früh übernommen worden. Als Troerin erscheint eine Xenodike auf dem Bilde des Polygnot von der Zerstörung Ilions.

[37]) Z. B. bei Apollodoros, wo die Korybanten von Apollon und Thaleia abgeleitet werden, I 3, 3, 4.

[38]) Menaichmos' von Sekyon Pythikos (von C. Müller mit den *Σεκυωνιακά* identifiziert [nach Klausen Ersch und Gruber s. v. Orpheus hätte M. den Spruch in Delphi aufgezeichnet], hinter dem Didotschen Arrian 146) zitiert im Schol. Pind. Pyth. IV V. 313 die alten Orakelverse:

Πίερες αἰνοπαθεῖς, στυγνὴν ἀποτείσετε λώβην
Ὀρφέ' ἀποκτείναντες, Ἀπόλλωνος φίλον υἱόν.

καὶ Ἀσκληπιάδης ἐν ἕκτωι Τραγωιδουμένων ἱστορεῖ Ἀπόλλωνος καὶ Καλλιόπης Ὑμέναιον Ἰάλεμον Ὀρφέα. Vgl. S. 63. (Ovid Met. XI V. 8. Pin-

Frau vom Berge‘ die Muse, hat kaum gewechselt.[39]) Orpheus, der Gemahl der ‚weithinrichtenden‘ Eurydike[40]) (oder

dar a. a. O. nennt Orpheus auf Grund einer Eöe ‚durch Apollon zum φορμικτάς geworden‘, nicht ‚Sohn‘ des Gottes S. 65[78]). — Man sieht, Bergk Griech. Litteraturgeschichte I S. 403 hat ohne jeden Grund den apollinischen Charakter des Orpheus geleugnet.

[39]) Woher stammt des Tzetzes Notiz (vgl. FHG II p. 10 sq.), dass Menippe, Tochter des Thamyris (welcher [von Ilias II V. 595 abgesehen] nach der Athoshalbinsel zu gehören pflegt), Orpheus' Mutter gewesen sei?

[40])Eurydike, des Lykurgos von Nemea Gemahlin, besitzt einen Sohn, der durch die Unachtsamkeit seiner Amme Hypsipyle während des Durchzugs der Sieben am Schlangenbiss ums Leben kommt. Ihm stiften die Sieben die Spiele. Diesen chthonischen Vorgänger, der nicht bloss ‚Herr der Toten‘ (so, nicht als ‚Anfänger im Schicksal,‘ fasse ich Ἀρχέ-μορος auf) sondern auch Ὀφέλτης d. i. ‚Segenspender‘ (wie Pluton-Πλουτοδότης) genannt wird, hat Zeus dort abgelöst, wie Poseidon den Palaimon Melikertes auf dem Isthmos, Apollon den Python u. a. Die von der Schlange umringelte Gestalt des Archemoros passt für das Erdwesen, vgl. Ὀρφναία Ὀφιοφόρος (Bleiplatte von Kumae [Wachsmuth Rh. Mus. 1863 S. 562]; Schlangen in der Unterwelt: Aristophanes Froesche V. 143). Orphne Gemahlin des Acheron: Ovid Metam. V V. 539 (V. 507 ist Proserpina [sonst furva] regina . . . opaci maxima mundi), Probus zu Vergil p. 32 K. Orphe in Arkadien: Servius zu Ecl. VIII V. 29. Einen Ὀφίων (d. i. Ὀφιοφόρος) hat die alte Göttin Eurynome zum Gemahl (Apollonios Argon. I V. 503 ff.), Ὑψιπύλη (als Herrin des ὑψιπυλὲς Ἄιδος δῶ), selbst Λυκοῦργος (Wolfswild) fügen sich wohl. Ihre Verbreitung verdankt die Archemorossage in hellenistischer Zeit einem alexandrinischen Gedichte, wie ich anderswo zeigen werde. — Hygin Fab. p. 33, 6 Schm. nennt unter den Danaostöchtern, die ihre Verlobten umgebracht, eine Eurydike und Kanthos als ihren Bräutigam. Ich habe Parerga attica (Greifswald 1889) p. VII Κάνθος als Eponym der chalkidischen Kolonie Ἄκανθος im Osten der Halbinsel erwiesen. — Die sonstigen Zeugnisse für Eurydike sind scheinbar. Servius Georg. IV V. 317 enthält nichts, was nicht aus Vergil selbst stammen könnte. Mythographus Vaticanus I 76 (p. 26 Bode) beginnt mit einer dem Vergil fremden, sonst wohlbekannten Variante: Orpheus, Oeagri et Calliopae Musae filius, ut quidam putant, Apollinis filius (A. 38). Ähnlich Myth. Vat. II 44 (p. 90 B.). Dagegen bringt der dritte (p. 212 Bode) aus Fulgentius einen neuen Zug. Wie sich Orpheus seine Gattin Eurydike erwarb, steht m. W. nur hier zu lesen, und zwar so: Sane Orpheus ‚optima vox‘ interpretatur, de quo hanc fabulam confingunt. Orpheus Eurydicen nympham amavit eamque sono citharae mulcens uxorem duxit (das Übrige stammt aus Vergil). Aus solchen oder ähnlichen Quellen gelangte dieses Motiv der Orpheussage in die späten mythographischen Kompilationen des Mittelalters, in welche H. Zimmer (Nennius vindicatus S. 238 ff.)

Agriope),[41]) d. i. der Hadesherrin, ist selbst auch ein echt chthonischer Gott,[42]) ein Wesen etwa wie Admetos (welcher weiter darin dem Orpheus gleicht, dass er vom Todesgott

lehrreich hineingeleuchtet hat; so steht er bei dem Philosophen Albricus De deorum imaginibus (Mythogr. latini ed. Muncker II p. 321: qui et Eurydicen nympham eodem mulcens sono in coniugem habuit). In der allegorischen Interpretation des Fulgentius spielt dies Motiv eine Hauptrolle, war also vorhanden, bevor der allegorische Unsinn hineingetragen ward. Das Alter des Motivs wird durch ein pompeianisches Wandbild etwas näher bestimmt. R. Schoene behandelte im Bulletino dell' Instituto 1867 p. 49 sq. (Helbig Nr. 893 S. 179 Taf. X) eine Darstellung des Orpheus, die ich nicht anstehe mit der zurückgewonnenen mythographischen Nachricht zu verbinden. Die Laute schlagend sitzt Orpheus am Fusse eines steilen Hügels, neben und hinter ihm fünf Musen und Herakles Musagetes. Die Scene ist das Pangaiongebirge oder der Olymp. Im Hintergrunde, auf einem zweiten Hügel, unterscheidet man die Spuren eines zuhörenden weiblichen, weissgekleideten Wesens, dessen Name auf KH ausgieng und evident richtig von Schöne zu (*Εὐρυδί*)*κη* ergänzt wird. Schöne bemerkt: „Möglich wenigstens, dass der Künstler die Frau des Orpheus darstellte, wie sie von der Musik des in sie so sehr verliebten Gemahls angezogen wird.“ Doch wohl umgekehrt: Eurydike ist es, welche sich in die Musik des Orpheus verliebt. Ihr Gatte ist er damals noch nicht. Das sagt das bescheidene Zurückstehn der Eurydike und die ihr abgewendete Haltung des Orpheus, bestätigt nun das mythographische Exzerpt. — Der Artikel ‚Eurydike‘ in Roschers Mythol. Lexikon ist völlig wertlos.

41) Zoega wollte *Ἀργιόπη* ändern dalla sonora voce (Bassi relievi p. 199; ob Kadmos' Mutter, des Neilos Tochter *Ἀργιόπη* [Schol. Apollon. Arg. III V. 1186] oder *Ἀγριόπη* [Hygin Fab. CLXXIX] hiess, wissen wir nicht. M. Schmidt hätte bei Hygin nicht ändern sollen). Der Name wird *ἀγριόφωνος* bedeuten.

42) Von *ὄρφ-νη* leiten Orpheus (der Dunkle) ab Welcker (Nachtrag S. 192[30]), Klausen (Ersch und Gruber s. v. S. 16[94]), Preller, G. Curtius. Dagegen soll nach Ad. Kuhn und Tomaschek (Sitzungsber. der Wiener Ak. 1893 S. 52) das lichte ‚apollinische‘ Wesen des Sängers sprechen. So griff Kuhn zu den Alben (*ἄλφοι*), den Lichtelfen der germanischen Sage, Tomaschek zu einer phrygischen Hypothese, die besser auf sich beruht. Vgl. Nyktelios (*τὸν ἀεὶ Νυκτὸς ἔχων θάλαμον* sagt vom Toten Ion von Chios p. 254 B.) Melas *Ἀΐδης Σκότος* u. a. Nach Lassen ist Orpheus sprachlich gleich vedisch Ribhu. Rosen bemerkt zum Rigveda Sanhita Hymn. XX: Ribhues olim homines fuisse, deinde vero castimonia divinitatem nactos esse (vgl. Kaegi Rigveda, die älteste Litteratur der Inder S. 53). Ich habe die Untersuchung ohne Rücksicht auf eine Etymologie des Wortes ‚Orpheus‘ geführt, sehe aber keinen Grund, von der seit Welcker viel wiederholten Deutung aus dem Griechischen abzugehn. Mit meinen Ergebnissen steht sie in Einklang.

sein Weib zurückempfieng)[43]. Der chthonische Gott wird zu seinen Mysterien ursprünglich, wie der euripideische Dionysos, selbst aufgerufen oder durch eigene Apostel (durch den ganz orphisch-attischen Musaios, aber auch andere) haben

[43]) Die Parallele des Orpheus zu Admetos ist nicht unbemerkt geblieben. Wie Orpheus, erbittet Admetos, Apollons Liebling und Gastfreund, von Hades sein Weib zurück, nur dass Admetos die Alkestis wirklich auch behält. Die Wendung der Sage, welcher Euripides in seinem Drama folgt, liess die für den Gemahl freiwillig in den Tod gehende Alkestis durch Herakles dem Thanatos (in Person) am Grabeshügel abgerungen werden. Wie lose die Gestalt des Herakles mit dieser Sage zusammenhängt, ist längst erkannt und bedarf einer Ausführung nicht. Sondert man Herakles aus der Erzählung aus, so bleibt doch Thanatos, der Scherge des Hades, notwendig zurück; ich kann die Analyse nicht billigen, die mit der hier gewiss sekundären Gestalt des Lösung bringenden Herakles zugleich den Thanatos, auf dessen Bezwingung allein alles ankommt, aussondern möchte. Hesiod, wie ihn Wilamowitz (Isyllos S. 67) schön aus Trümmern wieder zusammengelesen, kennt freilich die Gnade der Unterweltsgöttin als das allein Entscheidende. Aber wer steht uns dafür, dass Euripides oder Phrynichos — wenn dieser die Vorlage des Euripides, wie es den Anschein hat, war — hier auf das hesiodische Gedicht zurückgriff? Admet führt die unbesiegliche Kraft in seinem Namen. Wer verbürgt, dass nicht er den Thanatos persönlich, als dieser sein Opfer zu holen kommt, bezwungen hat? Das ist roher gewiss, als wenn die Hadesherrin gerührt durch die aufopfernde Gattenliebe der ihr verfallenen Frau die Gnade übt: wer steht dafür, ob diese ethisch vertiefte Fassung des hesiodischen Gedichts ganz gegen alle Erfahrung hier einmal die ursprüngliche und die durchs Drama überlieferte eine Verrohung jener anderen ist? (Das Ringen des Gatten mit dem Tode um die Gattin kennt Statius noch [Silv. V 1 V. 7 f. sic auferre rogis umbram conatur et ingens certamen cum Morte gerit]; an Sisyphos brauche ich nur zu erinnern. Loskauf an Stelle des Losringens überliefert der Apologet Aristeides [p. 47 ed. Seeberg, Erlangen 1894] von Aphrodite, *ἣν λέγουσι καὶ εἰς Ἅιδου καταβαίνειν, ὅπως ἐξαγοράσῃ τὸν Ἄδωνιν ἀπὸ τῆς Περσεφόνης*. Die interessante Nachricht findet sich sonst nicbt; Greve hat sie ignoriert De Adonide p. 14). K. O. Müller (Prolegomena S. 300 ff.) gelang der Nachweis, dass Admetos ‚der Unüberwindliche‘ Hades selbst ist, ins heroische umgebildet. So entspricht ihm Orpheus durchaus; beide Heroen erringen sich ihre Gattinnen zurück, der eine durch die Kraft des Armes, der andre durch die Gewalt der Musik. Admetos behält sie; das ist einfach primitiver Mythus. Orpheus verliert sie, da er sich gegen das Gebot zweifelnd umschaut; das ist die dogmatische Glaubensmoral „glaube, auch wenn Du nicht siehest.“ Diese Fassung ist zweifellos die spätere ihrer Entstehung nach.

aufrufen lassen. Von Aristaios ist noch überliefert, dass er dem Orpheus wie der Eurydike als unterirdischen Gottheiten geopfert habe, um sie sich gnädig zu stimmen.[44])

Der ,Wettkampf des Homer und Hesiod', der auf alter Überlieferung beruht, wird mit einer Lebensbeschreibung der Dichter eingeleitet, welche in ihrem wesentlichen Bestande alt sein muss. Beide Dichter sind nach der Auffassung des

---

[44]) In dem alexandrinischen Gedicht, welches Vergil am Schlusse seiner ,Georgica' benutzt, schlachtet Aristaios am Peneios den Flurnymphen, welche seine Bienen hatten verderben lassen, vier Rinder, vergräbt die Leichen in der Erde und überantwortet sie durch diese Prozedur feierlich den von ihm gemeinten chthonischen Göttern. Nur dieser Gruppe der Hellenengötter stehen inferiae zu (Sophokles Antigone V. 816, Simonides Fr. 127. Plutarch De superstitione 13 p. 171 D *Ἄμηστρις δ', ἡ τοῦ Ξέρξου γυνή, δώδεκα κατώρυξεν ζῶντας ὑπὲρ αὑτῆς τῶι Ἅιδηι*, Porphyrios bei Eusebios Praep. evang. IV 9, 3 *τοῖς μὲν ἐπιχθονίοις σφάζειν ἐπὶ βωμῶν, τοῖς δ' ὑποχθονίοις ἐπὶ βόθρων, καὶ μέντοι καὶ θάπτειν τούτοις θύσαντας τὰ σώματα*, CIA III 2, 1424 *παραδίδωμι τοῖς καταχθονίοις θεοῖς τοῦτο τὸ ἡρῶιον* [mit dem Sarge] *φυλάσσειν Πλούτωνι καὶ Δήμητρι καὶ Περσεφόνηι καὶ Ἐρινύσι καὶ πᾶσι τοῖς καταχθονίοις θεοῖς*, Bücheler Umbrica p. 38. 139). Und neun Tage später (die Zahl ist bedeutsam), so lautet die Aristaios gewordene Weisung, empfangen Orpheus und Eurydike für sich besondere Opfer V. 545 ff.:

Inferias Orphei Lethaea papavera mittes
et nigram mactabis ovem lucumque revises;
placatam Eurydicen vitula venerabere caesa,

nämlich auch mit einem schwarzen. Das Paar ist als Hadesgötterpaar in diesen Versen unzweideutig gezeichnet; und schon vorher erhält Aristaios auf die Frage, wer ihm denn unter den Göttern zürne, die Antwort „eines bedeutenden Gottes Zorn hat Dich mit der Vernichtung Deiner Bienen gestraft:

Non te nullius exercent numinis irae:
magna luis commissa; tibi has miserabilis Orpheus
haudquaquam ad meritum poenas, ni Fata resistant,
suscitat et rapta graviter pro coniuge saevit.

Den Alten war der Sinn der Stelle nicht so dunkel, wie den Erklärern von heute; diejenigen von ihnen, welche auf Orpheus rieten, haben Recht; vgl. Servius IV V. 452 Non te nullius] bene dixit ,non te nullius': haec enim numina non humiles sunt, sed magni. Et significat Tisiphonen, i. e. mortis ultricem: nam ideo Tisiphone dicta est, quasi mortis ultio. . . . § et aliter: Asper „non nullius" inquit ,id est non levis numinis. Significat autem Nympharum (iram), non, ut quidam volunt, Orphei manium.'

Biographen, auch der Voraussetzung des ‚Agon', gleichaltrig, aber nicht nur dies, sie sind auch blutsverwandt. Die Verwandtschaft wird durch eine ausführliche Genealogie in ihrer Wurzel und Verzweigung aufgezeigt. Uns interessiert hier nur die Person des Orpheus, welcher durch einen Sohn Ortes — so heisst er mit gutgebildetem Kurznamen zu Kynortes, d. i. ‚Hundehetzer' ‚Jäger'[45]) — einer der Vorfahren des Homer und Hesiod geworden ist. Das Stemma des Orpheus lautet nach oben hin so: Apollon und Thoosa, Linos, Pieros und Methone, Oiagros und Kalliope, Orpheus, u. s. f. Teils ausführlicher, teils abweichend, teils verdorben steht derselbe Stammbaum bei dem Historiker Charax in der Homervita des Suidas: Poseidon, Aithusa, Linos, Pieros, Oiagros, Orpheus, Ortes (so aus *Δρῆς* zu verbessern), u. s. f.[46]) Man pflegt die sonst gut bezeugte Poseidontochter Aithusa aus Charax in den Agon einzusetzen statt Thoosa, um Übereinstimmung zu erzielen, und hat nicht bedacht, dass sich gerade für die Tochter des Meergottes die Bezeichnung Thoosa

---

[45]) *Ὄρτας* ist sogar bezeugt (aus Iolkos: Fick-Bechtel Griech. Personennamen S. 226). Aristaios, der in diesen Kreis gehört und bei den Griechen an der thrakischen Küste bekannt ist, erscheint als Erfinder der Jägerei nicht selten und führt darum den Beinamen *Ἀγρεύς*. A. 58.

[46]) Anders Hellanikos Damastes Pherekydes (bei Proklos in der Vorrede zum Ven. A der Ilias und in der Homervita p. 25 Westermann): *Ὀρφεὺς Δωρίων Εὐκλῆς Ἰδμονίδης Φιλοτέρπης Χαρίφημος Ἐπιφράδης Μελάνωπος Ἄπελλις*. Von dem Letzteren leiten sie mittelst des Maion Homer, mittelst des Dios Hesiod ab. Nun ist Melanopos Name eines kymaeischen Dichters (Paus. V 7, 8), und Ephoros von Kyme führte Homers Geschlecht auf Chariphemos zurück (Lobeck I p. 324): die Genealogie der beiden Epiker bis zu Chariphemos aufwärts wird speziell kymaeische Überlieferung sein (Christ Gr. Litteraturg. I[1] S. 250 möchte für die genealogischen Fiktionen Pherekydes selbst verantwortlich machen, ohne zu bedenken, dass der Sammler solcher Stemmata keineswegs der letzte Urheber derselben zu sein braucht; das ist immer erst zu erweisen, in diesem besonderen Falle aber erweislich falsch). Statt des Chariphemos haben Charax und der Agon Euphemos, eine bekannte Variantenart, statt *Ἄπελλις* Charax *Ἀπελλῆς*. Oiagros Sohn des Charops (Hadesname, = *χαροπός χάρων*), Königs von Thrakien: Diodor III 64.

(von *θώς*, wie *Κητώ* von *κῆτος*[47]) vorzüglich eignet. Ausserdem ist diese Meeresnymphe seit der Odyssee, wo Phorkyn ihr Vater ist, in der Gegend der Chalkidike zu Hause. Die Namen sind gleichberechtigte Varianten. Und nun die Genealogie im ‚Agon'! Als Orpheus' Grosseltern treten Pieros und Methone auf, die Eponymen der makedonischen oder eher der thrakischen, am Pangaion belegenen Landschaft Pierien und der makedonisch-griechischen Küstenstadt Methone gegenüber Aineia. „Methone war von Eretriern gegründet, die den vergeblichen Versuch gemacht hatten, sich auf Kerkyra festzusetzen; vertrieben von den korinthischen Kolonisten der Insel wandten sie sich nach der makedonischen Küste und gründeten Methone, wo früher ein Ahne des Orpheus, Methon, gewohnt hatte." [48]) Orpheus auch hier mit Methone verknüpft! Oiagros sein Vater erscheint im ‚Agon' als die verknüpfende Person. Wo man ihn lokalisiert gedacht hat, das dürfen wir aus der chalkidischen Heimat seines Sohnes jetzt erschliessen: der ‚einsame Jäger' wird von der Berggegend des Pangaion, wo die Muse vom Berge, seines Sohnes Mutter, weilend gedacht ist, oder deren Umgebung nicht zu lösen sein.[49]) „Kommen wird Dionysos

[47]) Hermes 1889 S. 644.

[48]) Plutarch Quaest. gr. 11. . . *καὶ κατασχόντες χωρίον, ἐν ὧι πρότερον οἰκῆσαι Μέθωνα, τὸν Ὀρφέως πρόγονον* (*ἀπόγονον* vermuten Wyttenbach und F. Dümmler Delphika S. 20, mir unverständlich), *ἱστοροῦσι, τὴν μὲν πόλιν ὠνόμασαν Μεθώνην, ὑπὸ δὲ τῶν προσοίκων ‚ἀποσφενδόνητοι' προσωνομάσθησαν.*

[49]) Wenn Nonnos von der ‚sithonischen Lanze' des Aressohnes Oiagros (XXII V. 211 f.) spricht (V. 170 nennt er sie bistonisch [die Bistonen sind bei Abdera]), so denkt er sich Oiagros als Chalkidier oder Thraker (A. 18), vgl. Lobeck I p. 294. Zu Vergil Georg. IV V. 524 ‚Oeagrius Hebrus' bemerkt der Scholiast I p. 358 Thilo: Oeagrus fluvius est, pater Orphei, de quo Hebrus nascitur: unde eum appellavit Oeagrium. Das kann ein Schluss sein aus dem Dichtervers; dieser darf anders erklärt werden: da der Kopf des Oiagrossohnes in den Hebros geworfen und von diesem Flusse ins Meer entführt wird, so ist nach bekannten Analogien zumal der alexandrinisch-römischen Poeten der Hebrus ‚Oeagrius'. *Οἴαγρος*, der einsame Jäger (vgl. *Μούνιτος*), will als Flussname nicht passen. Unerklärt bleiben noch die Verse des Ps.-Moschos Epit. Bionis V. 17 f.:

nach dem gesegneten Pierien mit seinen Tänzen und seinen Orgien, und führen wird er die Mainaden von Pierien an die fruchtbaren Ufer des Axios und Lydias" singen die Bakchen des Euripides. Damit sind wir genau in der Gegend zwischen Methone und Aineia; der Dichter schrieb dies in Pella. Aber Orpheus? Seiner gedenkt Euripides, im Zusammenhang mit den dionysischen Weihen bedeutungsvoll, unmittelbar vorher (in den schönen Versen *πόθι Νύσης ἄρα τῆς θηροτρόφου θυρσοφορεῖς θιάσους, ὦ Διόνυσ', ἢ κορυφαῖς Κωρυκίαις; τάχα δ'ἐν ταῖς πολυδένδρεσσιν Ὀλύμπου θαλάμαις, ἔνθα ποτ' Ὀρφεὺς κιθαρίζων σύναγεν δένδρεα μούσαις, σύναγεν θῆρας ἀγρώτας*).[50])

Die Sage hat den innerlichen wie den nationalen Gegensatz zwischen Dionysos und Orpheus nicht vergessen: Dionysos ist Orpheus' Todfeind. Aischylos dichtete in den ‚Bassariden': „Den Dionysos ehrte Orpheus nicht, sondern den Helios, welchen er Apollon nannte. Um den Helios aufgehen zu sehen, begab er sich Nachts auf die Höhe des

---

εἴπατε δ' αὖ κούραις Οἰαγρίσιν, εἴπατε πάσαις
Βιστονίαις Νύμφαισιν ‚ἀπώλετο Δώριος Ὀρφεύς.'

Sind dies ‚einsame Jägerinnen'? (Strabo VII p. 330, 44. Vgl. A. 45). Durch seinen Bruder Emathos (oder Emathion, Tzetzes zu Lykophron V. 831 [von Lobeck I p. 325 A. gebessert]) gerät Orpheus in die troische Genealogie. Denn schon nach Hellanikos ist Emathion (den von dem Vertreter der makedonischen Landschaft zu trennen gar kein erdenklicher Grund vorliegt [anders Roscher Myth. Lex. I Sp. 1267, vgl. ebenda Sp. 1242 f.]) Enkel zwar der Strymo, welche ohnehin an den gleichnamigen Strom verweist (Hermes 1889 S. 644), und des Troers Laomedon, aber Sohn des Troers Tithonos. *Τίθωνος* (**Τίθων*): **Σίθωνος* (*Σίθων*) = *Τῖφαι*: *Σῖφαι* u. a. Sithon ist thrakischer König, *ἀφ' οὗ ἡ Θράικη Σιθωνία* (Schol. Lykophr. V. 1161, bestätigt durch die A. 27 angeführte Pliniusstelle). Der Mythus von der Morgenröte hat sich an eine unabhängig von ihm schon bestehende Sagenfigur angelehnt, sie nicht erst neu geschaffen. Dass die troischen Gestalten z. T. aus der Gegend der Chalkidike stammen, ist genügend bekannt, z. B. Hekabe.

[50]) V. 556 ff. Vgl. A. 18.

Pangaiongebirges. Darum zürnte der Gott und stachelte die Mainaden gegen ihn, welche ihn zerrissen.“ [51]) Es ist der älteste Beleg für die Gleichung des Apollon und Helios. Aischylos vertritt eine Theorie, die niemanden verpflichten darf. Es ist orphische Spekulation, die bereits zu Aischylos' Zeit Apollon mit Helios ‚dem grössten Gotte der Thraker‘ verband.[52]) Die Anfänge des praktischen Synkretismus sind sehr alt: man muss seinen Ursprung kennen, um die Notwendigkeit ihn abzulehnen einzusehen.[53]) Etwas anders wird die Feindschaft der beiden Götter von einem Alexandriner gewendet: Orpheus soll von den Mainaden getötet sein, weil er ihr Schwärmen angesehen.[54]) Das ist legendarische Willkür. Der Gegensatz zum wild dionysischen Treiben, der sagen wir apollinische Charakter des Sängers ist doch so deutlich, wie nur möglich, deutlich die Analogie zwischen dieser Orpheusgeschichte und dem Ende des Pentheus. Keiner der beiden Parallelerzählungen ist die Priorität anzusehen. Liegt die Entlehnung bei dem Alexandriner, dann bleibt die Thatsache zurück, dass Orpheus und Pentheus noch zu einer Zeit, die für den hellenischen Sagenschatz das Verständnis besass, gleich aufgefasst wurden. Und Pentheus trägt die Trauer im Namen, der Koseform ist:[55]) ‚traurig‘ ist der Hadesgott, weil er Trauer erweckt.[56])

---

[51]) Bassariden Fr. p. 9 N².

[52]) Sophokles Tereus Fr. 523 N.² (*Ἥλιε, φιλίπποις Θρῃξὶ πρέσβιστον σέβας*), Lobeck I p. 296 sq.

[53]) Die Orphiker haben derartige, durch die Volksreligion der Barbarengegenden exponierten Griechen vorbereitete Vermischungen aufgenommen und fortgesetzt. Wir stehen noch heute unter solchen Einflüssen, die verwirrend sind. Schliesslich ist so ziemlich jeder orphische Gott ‚alles in allem‘ geworden und der monotheistische Gedanke in der Vielheit eigentümlich durchgeführt.

[54]) Hygin Astr. II 7 p. 43 B.

[55]) *Πένθιλος* kommt in derselben Gegend vor; vgl. *Μεγαπένθης* und *Πενθεσίλεια* (Volkstrauer). Welcker (Griech. Götterlehre I S. 449) verglich die dionysischen *Ψολόεις* und *Ὀλεῖαι* von Orchomenos (Plutarch Quaest. gr. 38). An **Πενθεσιγένης* denkt Voigt (Roscher I Sp. 449).

[56]) ‚Nunc aeterna quies Ditisque silentia maesti‘ oder ähnlich sprechen

So bedeutet Pentheus eine Erscheinungsform des Hades, wie Euphemos Eurypylos Polyxenos, auch Skotos und viele andere;[57]) seine Mutter Agaue führt zudem, im Namen wenigstens, die Natur der Hadesherrin (*ἀγαυὴ Περσεφονείη*). So kann denn auch der Sparte Echion, sein Vater, nicht zufällig ein erdgeborenes, schlangenartiges Wesen sein. Solche Vergleichsmomente kann ich nicht für gleichgiltig halten. Wodurch sollen wir denn sonst die Manier einer Religion, überhaupt einer Kultur, uns und andern nahe bringen, wenn nicht durch vorsichtiges Vergleichen?

Spontan entstandener und spontan entwickelter Unsterblichkeitsglaube fand sich bei manchen Stämmen der Griechen und findet sich sonst bei manchen Völkern. Es kann die seelische Ekstase, es kann die innere Sammlung, es kann aber auch innige Hoffnung, ein brennender Wunsch den Glauben an ein Weiterleben der Seele nach dem Tode des Körpers erzeugen; und es ist Thatsache, dass dasselbe Ergebnis in verschiedenen Gegenden nicht selten verschiedene Ursache und Quelle hat. So traf die orphische Religion, traf die Gestalt des minyschen Gottes Orpheus (gleichviel wie weit herausgearbeitet), an die thrakischen Küsten schon früh, schon vor der Epoche der chalkidischen Besiedlung, durch die seefahrenden hochentwickelten Minyer getragen, mit dem dortigen, auf dem Pangaion nahezu zentralisierten, Dionysoskulte der Thraker zusammen, welcher äusserlich recht unähnliche, im Kerne identische Elemente in sich barg.

---

volkstümlich die Grabsteine (IGSI 607). Vestibulum ante ipsum primisque in faucibus Orci Luctus et ultrices posuere cubilia Curae Vergil (VI V. 273 f.), ähnlich Empedokles (S. 113. Kap. V). Und wie sagt Dantes Höllentor?

Per me si va nella città dolente
per me si va nell' eterno dolore
per me si va tra la perduta gente.

Dionysos ist, wie bekannt, aus keinem andern Grunde *μαινόλης μαινόμενος*, als weil er seine Mysten in Wahnsinn versetzt.

[57]) Einiges bei Usener De Iliadis carmine quodam phocaico p. III sqq. GGA 1890 S. 356 ff.

Beide Religionen sind wesentlich hier verschmolzen worden. Orpheus ward zum Propheten des thrakischen Dionysos, aber widerwillig. Das weiss die Sage noch und lehrt das Wesen der Gestalten. Da erscheint doch bedeutsam, dass der hellenische Orpheus seine vollste Entsprechung innerhalb des Typenschatzes der thrakischen Religion besitzt. Glücklich hat die Arbeit der jüngsten Zeit unter der pragmatisierenden Schale des herodotischen Berichtes (IV 94) über den Gott Zalmoxis, Pythagoras' angeblichen Schüler, den folgenden Kern entdeckt: „Zalmoxis versammelt die Ersten seines Stammes beim Mahle und sagt ihnen, sie würden nicht sterben, sondern ins Elysium kommen. Dann verschwindet er in den Hades, und kehrt erst im vierten Jahre zurück. Da wurde den ungläubigen Thrakern glaublich, was ihnen Zalmoxis gesagt hatte.“ Es ist die Orpheusgeschichte, so wie man von der Hadesfahrt des Sängers nur die poetische Ausgestaltung und Begründung abstreift: Orpheus wie Zalmoxis haben das Hadesjenseits geschaut und nach einer Weile wieder verlassen dürfen; sie sind gestorben und wieder aufgelebt; ich brauche nicht auszuführen, wie gerade dieser Unsterblichkeitsbeweis ein Glaubenssatz in vielen Religionen und bei verschiedenen Völkern gewesen ist und noch ist. Die ehrfurchtsvolle Scheu, mit der die Ägypter die Leiber der Toten behandelten, mumifizierten und verbargen: wie sollen wir sie denn anders verstehen als aus der ja auch als ägyptisch erwiesenen Vorstellung, der Leib müsse erhalten werden, damit die Seele sich mit ihm, wie er ist, wieder vereinigen könne? Nun begegnen wir, lange bevor man an Leichenverbrennung dachte, auch unter den Hellenen schon, in der sogenannten mykenischen Epoche, dem verbreiteten Brauche der Totenbestattung, im Peloponnes wie in Attika und in Thessalien. Den Verstorbenen ward sein Haus, d. h. sein Grab, und sein Hauswesen sorgsam bereitet für den Zeitpunkt seiner Wiederkehr in den irdischen Leib. So ist Zalmoxis, ist Orpheus wiedergekommen.

Sie bürgen, jeder seinen Gläubigen, für das, was sie im Jenseits erschaut.[58]) Zalmoxis wie Orpheus sind aber auch Götter. ‚Der zuerst hingegangen ist die weiten abschüssigen Bahnen entlang ‚vielen einen Pfad erspähend‘ (im Rigveda der erste Mensch) ist bei den alten Indern ‚der zu göttlichen Dimensionen erwachsene König des Totenreiches‘ geworden. Das ist verschieden und doch identisch. Wie nun die Gläubigen unter den Thrakern gestorben zum Zalmoxis, so giengen gewiss einst die Orpheusgläubigen zu ihrem Gotte Orpheus in die Unterwelt ein. Es ist das allerdings eine recht wichtige Erkenntnis, dass sich bei dem in zahlreiche Stämme zersplitterten Volke der sogenannten Thraker zwei entgegengesetzte Jenseitsreligionen nachweisen lassen, die dionysische und eine an den Kult des Zalmoxis geknüpfte,

---

[58]) Doppelten Tod erleidet Orpheus in der festen Legende, die wir kennen mit doppelter und typischer Motivierung (willkürlich macht Isokrates Busiris § 8 [vgl. § 39] aus der Rückführung der Eurydike *ἐξ Ἅιδου τοὺς τεθνεῶτας ἀνῆγεν*); denn auch der Gang in den Hades ist nichts als ein Sterben. Jedes der beiden Motive, der Gang in den Hades und die Zerreissung, hätte für sich genügt; aber Orpheus sollte eben das Jenseits schauen und verkündigen. Eine ähnliche Motivverdoppelung findet sich in der Sage von Aristeas von Prokonnesos (Rohde S. 383 A.): Aristeas ‚stirbt‘ und wird nach Jahren ‚entrückt‘; das ist getrennt zu halten; oder Aristeas müsste wiedergekommen sein. Trotz des Vaters Kaystrobios und trotz des Arimaspengedichts kann ich Aristeas nicht für historisch halten; er ist mit dem Gott (oder Heros) Aristaios identisch, welcher bald dem Apollon bald dem Dionysos an der thrakischen Küste und sonst angegliedert zu werden pflegte. Vgl. z. B. Diodor IV 82, 6 *τὸ δὲ τελευταῖον μυθολογοῦσιν αὐτὸν εἰς Θρᾴκην παραβαλόντα πρὸς Διόνυσον μετασχεῖν τῶν ὀργίων καὶ συνδιατρίψαντα τῶι θεῶι πολλὰ μαθεῖν παρ' αὐτοῦ τῶν χρησίμων· περὶ δὲ τὸ ὄρος τὸ καλούμενον Αἶμον* (wo Dionysos einen Kult hatte A. 27) *οἰκήσαντά τινα χρόνον ἄφαντον γενέσθαι καὶ τυχεῖν ἀθανάτων τιμῶν οὐ μόνον ἐνταῦθα παρὰ τοῖς βαρβάροις, ἀλλὰ καὶ παρὰ τοῖς Ἕλλησιν* (andere Zeugnisse sammelt R. Köhler Nonnos von Panopolis S. 38). Aristaios als Honig- und Weinbauer in Maroneia: Plinius N. H. XIV 6, 53, Nonnos XIX V. 156 ff. Cicero In Verrem IV 57, 128 berichtet von einem sizilischen Dionysostempel: Aristaeus, qui (ut Graeci ferunt, Liberi filius) inventor olei esse dicitur, una cum Libero patre apud illos eodem erat in templo consecratus. Ernesti und Wyttenbach wollten die Parenthese, weil Cicero (De nat. deorum III 18, 45) sich widersprechend Aristaios zu einem Sohne Apollons macht, beseitigen. Mit Unrecht; und läge ein späterer

von denen die letztere ihr vollendetes Gegenstück bei den Griechen in Orpheus findet. Um das Verhältnis gebührend zu würdigen, wolle man das Wenige, was wir von den Kultformen dieser Thraker hören, scharf ins Auge fassen. Einen Boten sandten jene thrakischen Verehrer des Zalmoxis jedes fünfte Jahr ihren verstorbenen Freunden ins Jenseits nach, indem sie aus ihrer Mitte einen Gefährten erlosten, ihm ihre Aufträge mündlich erteilten und ihn dann töteten. Eine Grabessitte der griechischen Orphiker kennt die Botschaft zwar an die Freunde im Jenseits auch, nur in hellenisch-humaner Form: beschriebene Täfelchen erhält der Verstorbene, der Bote sein soll, zu diesem Zwecke mit in sein Grab, und diese Sitte hat sich aus griechischen Gegenden auf Nichtgriechen, wahrscheinlich auch auf die Kelten, übertragen.[59]) Niemand wird diese thrakische Religionssitte aus

---

Einschub vor, so hätten wir nun zu urteilen, dass dieser auf guter Überlieferung beruht. Wie sonst Apollon und wie Aristeas von Prokonnesos, so kommt bei Theopomp (Athen. XIII p. 605 C) Aristaios von den Hyperboreern, und dies Volk dachte man sich ursprünglich in Nordgriechenland (Pagasai: Paus. X 7, Parerga attica p. X) und an der griechisch-thrakischen Küste wohnen (Pallene: Ovid Metam. XV V. 356). Ferner beachte man: ‚Aristaios‘ nennen den Prokonnesier statt Aristeas Dionysios von Halikarnass (De Thucyd. 23 [VI p. 864 R.]) Pausanias (V 7, 9) und an übersehener Stelle Gregorios von Nazianz (An Nemesios V. 286 ff. [Migne XXXVII p. 1573]):

Ἥρακλες, Ἐμπεδότιμε, Τροφώνιε, λήξατε μύθων,
καὶ σύ γ' Ἀρισταίου κενεαυχέος ὀφρὺς ἄπιστε.
ὑμεῖς μὲν θνητοί τε καὶ οὐ μάκαρες παθέεσσι κτλ.

[59]) Wie begierig die Kelten die hellenischen Kulturformen, darunter auch religiöse, sich zu eigen machten, beschreibt Caesar De bello gallico VI 14 (wo eine Kontrolle möglich ist, bestätigt durch die neuere Forschung, wie mir H. Zimmer mitteilt; anders Zeller I[5] S. 64[2]). Der Gelehrtenstand der Druiden übermittelte seinen zahlreichen Schülern eine keltisch-griechische Bildung; imprimis hoc volunt persuadere, non interire animas, sed ab aliis post mortem transire ad alios, atque hoc maxime ad virtutem excitari putant, metu mortis neglecto. Multa praeterea de sideribus atque eorum motu, de mundi ac terrarum magnitudine, de rerum natura, de deorum immortalium vi ac potestate disputant et iuventuti tradunt. Die astronomischen Studien werden wir also, wie wohl auch die Seelenwanderung, auf Rechnung der griechischen Bevölkerung der Süd-

dem griechischen Totenritus ableiten wollen. Dass umgekehrt die Orphik nicht aus Thrakien stammt, ist im Vorstehenden wohl zur Genüge aufgeklärt.

Alle Gestalten sind ähnlich, und keine gleichet der andern;
und so deutet der Chor auf ein geheimes Gesetz

sagt Goethe. Ich stehe nicht an zu behaupten, dass wir die ursprünglichste Form des orphischen Kultus am reinsten aus seiner thrakischen Parallele kennen lernen, während die uns heute erhaltenen ‚heiligen', zur Erläuterung gewisser Kultthatsachen nachgewachsenen ‚Geschichten' das Wesentliche, die göttliche Stellung des Orpheus, darum notgedrungen zurücktreten lassen, weil die gewaltsame Annexion der Orphik durch den Eindringling Dionysos in ihnen überall fast schon vollzogen vorliegt. Auch andere Religionskreise und

küste (Massilia) mit Wahrscheinlichkeit setzen dürfen. Das sagt auch ein anderer Zeuge für dieses keltische Religionselement geradezu. Diodor V 28, 6 (Zeller I 1^5 S. 64^2) weiss noch mehr (Ammianus Marcellinus XV 9, 8): *ἐνισχύει γὰρ παρ' αὐτοῖς ὁ Πυθαγόρου λόγος, ὅτι τὰς ψυχὰς τῶν ἀνθρώπων ἀθανάτους εἶναι συμβέβηκε καὶ δι' ἐτῶν ὡρισμένων πάλιν βιοῦν εἰς ἕτερον τῆς ψυχῆς εἰσδυομένης· διὸ καὶ κατὰ τὰς ταφὰς τῶν τετελευτηκότων ἐνίους ἐπιστολὰς γεγραμμένας τοῖς οἰκείοις τετελευτηκόσιν ἐμβάλλειν εἰς τὴν πυράν, ὡς τῶν τετελευτηκότων ἀναγνωσομένων ταύτας.* Diese Brieftäfelchen an die Angehörigen im Jenseits finden in den Goldplättchen von Thurioi und Petelia, pythagoreisch-orphischen Gegenden, Parallelen, da diese Anweisungen an die Verstorbenen, ‚was sie vor der Hadesherrin zu sagen, wohin sie in der Unterwelt zunächst sich zu wenden hätten' u. s. f., zu enthalten pflegten (Dieterich S. 84 ff.); die Toten trugen diese Plättchen in der Hand. Noch besser passt ein bei christlichen Schriftstellern mehrfach vorkommendes Motiv: Christus oder Maria (Fabricius Codex apocryphus Novi Testamenti, Hamburg 1719, p. 308 sqq. Vgl. Norden Beilage zur Münchner Allg. Zeitung, 1893, 107 S. 6^2) oder eine andere Autorität (z. B. Baruch; vgl. dessen Apokalypse in Fritzsches Libri apocr. vet. Test. p. 699) den Gläubigen Briefe vom Himmel sendend. Norden erwähnt noch Serv. zu Vergil Aen. VI V. 532, wo ein von den Antipoden gesandter Brief angeführt ist: Tiberianus inducit epistulam vento allatam ab antipodibus, quae habet: „Superi inferis salutem". Aber nicht der heidnische Poet des vierten Jahrhunderts hat diesen Zug den Christen (wie Norden meinte), sondern wieder die Christen haben ihn den Heiden abgeborgt. Offenbar reicht er weiter zurück, als es zunächst den Anschein hat, in die orphischen Kreise; das beweist die thrakische Parallele.

Gestalten sind von dem stürmischen Thrakergott in dieser Gegend annektiert worden, z. B. Aristaios, Daphnis.[60]) Von der griechisch-thrakischen Küste hat diese neue Lehre, die dionysisch-orphische, deren Eigentümlichkeit in der Verbindung des Hellenischen mit dem Unhellenischen beruht, ihren Siegeszug durch die griechischen Lande und, darüber hinaus, zu ungriechischen Völkern, Italikern wie Orientalen, angetreten. Es ist in der That als ein weltgeschichtliches Ereignis zu nehmen, dass nach, wer will sagen wie viel, Jahrhunderten wieder die neue Lehre sich diese selbe Gegend zum Ausgangspunkt für den alten Kontinent gewählt. Philippi, wo der grosse Apostel sein Wirken auf europäischem Boden begann, liegt in den Vorbergen des Pangaiongebirges.

Hatte in der ursprünglichen Fassung der orphischen Lehre Dionysos keinen Platz, dann müssen wir Spuren dieser reinsten Form der Orphik auch noch zu finden erwarten. Und diese Forderung erfüllt sich. Zwei Beweismittel stehen zur Verfügung, noch ungenutzt und leicht zu nutzen. Wir besitzen erstens eine Nachricht über pythagoreisches Leben

---

[60]) Über Aristaios A. 58. — Für Daphnis habe ich De Lenaeo et Delphinio p. XX[3] die Thatsache der Annexion aus Vergil Ecl. V V. 29—31 erschlossen:

> Daphnis et armenias curru subiungere tigris
> instituit, Daphnis thiasos inducere Bacchi
> et foliis lentas intexere mollibus hastas.

Ich habe dort die Identität des Daphnis und des Apollon Daphnephoros kurz angedeutet (zunächst für Euboia); ausgeführt hat das Reitzenstein; man wolle nur auch beachten, dass Daphnis in der vergilischen Ecloge als Gott gedacht wird. Im Hermes 1891 S. 184[1] ist von mir an die dionysischen Namen des theokritischen Kreises erinnert. — Wie es mit Maron von Maroneia-Ismaros steht, ist nicht sofort klar. Er ist Apollonpriester in der Odyssee, Dionysos' Sohn bei Euripides Kyklops V. 141 (Schol. Od. IX V. 197 f., wo sein Weib Οἰδέρκη [doch wohl Ὀξυδέρκη] heisst). — Über Wechselbeziehungen zwischen Apollon und Dionysos: Wernicke bei Pauly-Wissowa Realenc. I 3 Sp. 35 f. Dibbelt Quaest. coae myth. p. 38[5]. Apollon Sohn des Silen in Arkadien: Porphyrios Vita Pyth. 16, Clemens Alex. Protr. p. 24 P.

etwa aus dem ersten vorchristlichen Jahrhundert angeblich von einer Eingeweihten; damals galten die Dienste des Dionysos und der grossen Göttermutter in den pythagoreischen Thiasoi als ein Greuel,[61]) nicht bloss wegen des römischen Verbotes. Apollon und die Musen und die Sophrosyne, nicht Dionysos und die Mainaden und die gleichviel wie sehr eingeschränkte Ekstase (S. 46 ff.) sind pythagoreisch. Die in dem Lehrgebäude der Pythagoreer vorherrschenden Begriffe der Harmonie sowohl als des Masses, die Bändigung der Affekte und das Verlangen nach Ordnung, waren auch die Ideale ihres Lebens. Nun tobten in denselben unteritalischen Gegenden, welche die pythagoreischen Vereinigungen blühen sahen, die dionysischen Thiasoi (S. 44 f.) Wer wird wagen, die Jünger des Pythagoras mit dieser Form dionysischer Orphik zu behelligen? Sie passt zu ihnen so wenig wie zu den Christen. K. O. Müller hat den Widerspruch richtig empfunden, ohne ihn lösen zu können, weil er unsere älteste Quelle für die Orphiker nicht verstand.[62]) Wir besitzen

---

[61]) Phintis (Stob. Flor. 61, III p. 64 M.) verlangt in ihrem Buche *Περὶ γυναικὸς σωφροσύνας* von den Pythagoreerinnen *μὴ χρῆσθαι τοῖς ὀργιασμοῖς καὶ ματρωασμοῖς*. Ebenso p. 65, mit der Begründung *καὶ γὰρ ὁ κοινὸς νόμος ἀπερύκει τᾶς πόλιος ταύτας* (nämlich dergleichen Opfer) *τὰς γυναῖκας ἐπιτελέν, καὶ ἄλλως καὶ ὅτι μέθας καὶ ἐκστάσιας ψυχᾶς ἐπάγοντι ταὶ θρησκεύσιες αὗται, τὰν δὲ οἰκοδέσποιναν καὶ προκαθεζομέναν οἴκω δεῖ σώφρονα καὶ ἀνέπαφον ἦμεν ποτὶ πάντα*. Das Zeugnis scheint mir, wie K. O. Müller, unverächtlich (Proleg. S. 383 f.). Vgl. Zeller III 2³ S. 101. Eine andere Pythagoreerin Arignote, Tochter des P. und der Theano, soll nach Suidas (s. v.) *Βακχικά* verfasst haben, *ἔστι δὲ περὶ τᾶν Δήμητρος μυστηρίων, ἐπιγράφεται δὲ καὶ Ἱερὸς λόγος. ἔγραψε δὲ καὶ Τελετὰς Διονύσου*. Diese Schriften haben als apokryphisch zu gelten; schwierig ist nur, wie wir uns das Verhältnis der *Βακχικά* zu den *Τελεταὶ Διονύσου* vorstellen sollen. Da ist Fr. 120 des Archilochos bemerkenswert aus den ‚ihm zugeschriebenen' Iobakchoi: *Δήμητρος ἁγνῆς καὶ Κόρης τὴν πανήγυριν σέβων*. Die Bücher der Arignote sind gelesen worden: Harp. s. v. *νεβρίζων* (citiert *ἐν τῶι Περὶ τελετῶν*), Suid. s. v. *εὐοῖ σαβοῖ* (ohne Titel), Clemens Alex. Strom. IV 121 (*ἡ τὰ περὶ Διονύσου γραψαμένη*). Lobeck Agl. I p. 359 hat das Verhältnis der beiden Titel zu einander nicht erkannt, so wenig wie Hiller Hermes 1886 S. 365.

[62]) Er hat einen verfehlten Ausweg eingeschlagen. Als die Pytha-

nämlich zweitens eine Charakterisierung der orphischen Weihen, den ältesten Bericht über diese Form der griechischen Religion, bei Herodot. Fügt Herodot sich in das Ergebnis dieser Untersuchung? Er sagt von dem ägyptischen Brauche die Toten in Linnen zu hüllen (II 81): *ὁμολογέουσι δὲ ταῦτα τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι ἐοῦσι δὲ Αἰγυπτίοισι καὶ Πυθαγορείοισιν· οὐδὲ γὰρ τούτων τῶν ὀργίων μετέχοντα ὅσιόν ἐστιν ἐν εἰρινέοισι εἵμασι θαφθῆναι. ἔστι δὲ περὶ αὐτῶν ἱρὸς λόγος λεγόμενος.* Jene Sitte „stimmt zu dem sogenannten orphischen und bakchischen Brauch;" es sind die neutralen Dative.[63]) Nach der herkömmlichen Erklärung der Herodotstelle wären freilich dem Schriftsteller ‚die sogenannten Orphika und Bakchika unter sich identisch, sonst aber ägyptisch und pythagoreisch' gewesen. Soll das so viel heissen, als dass die orphisch-bakchischen Gepflogenheiten und Gesetze ‚den aus Ägypten stammenden pythagoreischen Satzungen entlehnt' seien,[64]) so wäre der Ausdruck mehr wie seltsam, und dem unbefangenen Leser des Hero-

---

goreer ihren unteritalischen Bund aufgelöst sahen und doch „die im Menschen so tief haftende Neigung nach Bündlerei" noch in sich fühlten, griffen sie, so meint er, nach den in Griechenland damals schon bestehenden orphischen (= dionysischen) Orgien, näherten sich diesen und schmiegten sich ihnen an, so viel sie eben konnten. Wir wissen jetzt, dass der Zusammenhang zwischen pythagoreischer und orphischer Lehre älter ist. Pythagoras singt bei Iamblichos XIV 63 p. 43 von seinem früheren Leben als Euphorbos; ganz wie Orpheus oder Apollon. Philochoros, ein Kenner seiner heimischen Religion wie wenige, sagt Fr. 21 M. (Athen. XIV p. 628 A) „wenn man spendet, besingt man *τὸν μὲν Διόνυσον ἐν οἴνωι καὶ μέθηι, τὸν δ' Ἀπόλλωνα μεθ' ἡσυχίας καὶ τάξεως.*" Ein solches Zeugnis genügt, die ganze Frage endgültig zu entscheiden.

[63]) Das Neutrum (*Ὀρφικά* u. s. f.) erkannte K. O. Müller, nach ihm Preller I[4] S. 705 und Rohde Psyche II S. 399[1]. Zeller hält Sitzungsber. 1889 S. 994 f. (I[5] S. 326) an der irrigen, schon von Lobeck vertretenen Auffassung (*Ὀρφικοί* u. s. f.) fest. — Die Behandlung des orphisch-herodotischen Problems bei Wiedemann ist dürftig ausgefallen (Herodots zweites Buch S. 338 f.).

[64]) K. O. Müller Proleg. S. 379 ff. Riese Jahrbb. f. Philol. 1877 S. 233. Sittl Griech. Litteraturgeschichte I S. 21[6]. Rohde a. a. O. Ed. Meyer II S. 738 f. u. a.

dot, dem dieser bis dahin von einem Zusammenhange der Pythagoreer mit den Ägyptern nichts gesagt hatte und auch in der Folge nichts sagt, hätte die plötzliche Gleichstellung beider ganz unverständlich bleiben müssen. Zellers Einspruch ist hier durchaus berechtigt.[65]) Herodot konnte die Orphiker und ‚Bakchiker' nicht schlechtweg als Pythagoreer bezeichnen, da er die Stiftung der ‚bakchischen' Religion in Griechenland auf Melampus zurückführt (II 49) und der Heros Melampus im Sinne herodotischer Berechnung doch wohl erheblich älter als Pythagoras gewesen sein müsste. Zeller interpungiert daher vor *ἐοῦσι* und nach *Αἰγυπτίοισι* leicht, sodass *ἐοῦσι δὲ Αἰγυπτίοισι* Apposition zum Vorangehenden wird und die Worte *τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι καὶ Πυθαγορείοισι* zusammenrücken. Dagegen machte Gomperz das Fehlen des Artikels vor *Πυθαγορείοισι* geltend:[66]) gewiss mit Recht, wenn wirklich (wie er selbst und alle übrigen Interpreten des Herodot, auch Zeller, stillschweigend voraussetzen) *τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι* als ein einziger Begriff zu fassen wäre und *Πυθαγορείοισι* zu diesem als zweiter Begriff hinzuträte: die Notwendigkeit einer Unterscheidung der nicht auf gleicher syntaktischer Stufe stehenden Dative *Βακχικοῖσι* und *Πυθαγορείοισι* erforderte allein schon den Artikel *τοῖσι* vor *Πυθαγορείοισι.* Niemand hat aber die nächstliegende Frage aufgeworfen, ob denn *τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι* und *Βακχικοῖσι* überhaupt als Einheit zu nehmen sind. Warum ist die Verbindung ‚orphisch-bakchisch' notwendig und warum nicht möglich, alle drei Begriffe so zu koordinieren, dass 1. orphische, 2. bakchische, 3. pythagoreische Satzungen herauskommen, wobei nebenher und mehr parenthetisch (wir würden eine Anmerkung machen) die *Βακχικά* als ihrer letzten Herkunft nach ägyptisch bezeichnet werden; das ist ja durchaus die Ansicht Herodots. Auch Strabon Plutarch und der Bischof

---

[65]) Sitzungsber. a. a. O.

[66]) Sitzungsber. der Wiener Ak. 1886 S. 1032.

Gregor von Nazianz, alle diese besonders zuverlässigen Kenner der Mysterien ihrer Zeit, stellen orphische und dionysische Orgien, ohne zu identifizieren, nebeneinander: wie will man sie beseitigen? [67]) Und wie erklären, dass Orpheus einen Dienst der Kore Soteira in Sparta, in Sparta und auf dem Taygetos einen solchen der Demeter Chthonia (S. 100), in Aigina Weihen der Hekate übermittelt hat (S. 176), überall ohne jegliche Beteiligung des Dionysos? Wie will man endlich den denkbar schärfsten Gegensatz zwischen dem Orpheus der Sage und Dionysos in Thrakien begreifbar machen ohne Trennung ihrer Religionen und ihrer Nationalitäten? Es scheint wirklich, als ob gewisse Urteile hellenistischer Kreise die neuere wissenschaftliche Forschung, voran die Herodoterklärung, auf Abwege geleitet haben; und dazu ein verderblicher Grundsatz. Wer als Regel festhält, „ein Volk, dessen Religion ins Wanken gerät, sucht in der Fremde die Autorität, welche die eigenen Götter verloren haben," und neben dieser Möglichkeit die anderen nicht gelten lassen will, der kann der Überlieferung unparteiisch wägend nicht

[67]) Strabon X p. 474 *τοιοῦτον δὲ καὶ τὸ φιλότεχνον μάλιστα τὸ περὶ τὰς διονυσιακὰς τέχνας καὶ τὰς ὀρφικάς.* Plutarch Alexander 2 . . . *πᾶσαι μὲν αἱ τῇδε* (in Makedonien) *γυναῖκες ἔνοχοι τοῖς ὀρφικοῖς καὶ τοῖς περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμοῖς ἐκ τοῦ πάνυ παλαιοῦ, Κλώδωνές τε καὶ Μιμαλλόνες ἐπωνυμίαν ἔχουσαι, πολλὰ ταῖς Ἠδωνίσι καὶ ταῖς περὶ τὸν Αἷμον Θρῄσσαις ὅμοια δρῶσιν (ἀφ' ὧν δοκεῖ καὶ τὸ θρησκεύειν ὄνομα ταῖς κατακόροις γενέσθαι καὶ περιέργοις ἱερουργίαις), ἡ δὲ Ὀλυμπιὰς μᾶλλον ἑτέρων ζηλώσασα τὰς κατοχὰς καὶ τοὺς ἐνθουσιασμοὺς ἐξάγουσα βαρβαρικώτερον ὄφεις μεγάλους χειροήθεις ἐφείλκετο τοῖς θιάσοις, οἳ πολλάκις ἐκ τοῦ κιττοῦ καὶ τῶν μυστικῶν λίκνων παραναδυόμενοι καὶ περιελιττόμενοι τοῖς θύρσοις τῶν γυναικῶν καὶ τοῖς στεφάνοις ἐξέπληττον τοὺς ἄνδρας.* Gregorios erwähnt Or. XXXIX (XXXVI p. 340 Migne) auch die *Θρᾳκῶν ὄργια, ταῦτα παρ' ὧν καὶ τὸ θρησκεύειν, ὡς λόγος* (vgl. die Plutarchstelle oben) und dann die *Ὀρφέως τελεταὶ καὶ μυστήρια, ὃν τοσοῦτον Ἕλληνες ἐπὶ σοφίαι ἐθαύμασαν, ὥστε καὶ λύραν αὐτῶι ποιοῦσι πάντα τοῖς κρούμασιν ἕλκουσαν κτλ.* Die ‚thrakischen Orgien' sind hauptsächlich die dionysischen Weihen, die denn auch in dem interessanten Bekehrungsgedicht des Gregorios an Nemesios (XXXVII p. 1571 Migne: das ganze Poem ist eine gute Parallele zu Empedokles ‚Katharmen') besonders genannt werden. Noch Gregorios also hat ‚dionysisch' und ‚orphisch' getrennt.

mehr gegenüberstehen, wie der Historiker nun einmal soll; das starre Prinzip, der Untersuchung orakelhaft vorangestellt, ist hier wieder vom Übel gewesen. Freilich: der tendenziöse Hekataios von Abdera und andere Schriftsteller derselben Richtung lassen Orpheus eigens nach Ägypten kommen, um die Weihen des Osiris-Dionysos (auch die der Isis-Demeter S. 4) zu entlehnen und in Theben einzubürgen.[68]) Von dieser Orphik steht, Gott sei Dank, bei Herodot nichts. Es ist bei ihm auch grammatisch alles in bester Ordnung. Bei der Koordinierung der drei Begriffe kann der Artikel bei *Βακχικοῖσι καὶ Πυθαγορείοισι* natürlich sehr wohl fehlen. So aufgefasst, fällt die älteste Erwähnung der Orphiker nicht mehr gegen meine Unterscheidung der altorphischen von der dionysischen Religion ins Gewicht: im Gegenteil.

Erst jetzt wird die Kritik auch dem alten Herakleitos gerecht werden. Dieser gibt sich als Verächter der dionysisch-ekstatischen Religion, die das besonnene Handeln und die sittliche Zucht aufhebe, zu erkennen (ganz wie wir es bei Pythagoras unbedingt voraussetzen müssen); und doch hat er Orphisches nicht verschmäht. Und so später die Römer und noch später gewisse christliche Kreise. ‚Orphisches' und ‚bakchisches' Wesen waren für alle diese nicht gleichwertige Begriffe.[69]) „Was den orphischen Zweig der griechischen Religion vor den übrigen Mysterienkulten aus-

[68]) Diodor I 23. 96.

[69]) Die Stiftung der orphischen Gemeinden hat Herodot dem Orpheus wohl gelassen, ihn aber nirgends in seinem Geschichtswerk erwähnt, im Auge gehabt wohl II 53 (vgl. Zeller Sitzungsber. S. 993), wo er die ‚nach der Überlieferung' vor Homer und Hesiod lebenden griechischen Dichter später als jenes Paar ansetzt. II 49 gehört nicht hieher (wie Zeller will). — Nach Platon fanden sich die Grundgedanken des Herakleitos schon bei Homer und noch bei ‚älteren' Dichtern: das sind Orpheus und Musaios (Bergk Griech. Litteraturgeschichte I S. 393). Zeller (S. 986) will den Vorwurf des Herakleitos gegen Pythagoras (*πουλυμαθίη καὶ κακοτεχνίη* Fr. 16. 17 Byw.) auf die Plünderung orphischer Schriften durch Pyth. mitbeziehen. Das kann sein, aber eine Nötigung sehe ich nicht. Vgl. Diels Archiv f. Gesch. d. Philosophie I S. 100. Kern ebenda S. 507.

zeichnet, das ist die überaus energische Betonung der Moral, die nur in der apollinischen Religion annähernd ihresgleichen findet. In dieser Vertiefung des sittlichen Bewusstseins darf man die eigentliche Wurzel des wichtigsten und eigentümlichsten Bestandteils der orphischen Seelenlehre erblicken."

Geoffenbarte Religionen können, streng genommen, nur rein bewahrt werden, nur unverrückt beharren; Bewegung und Weiterbildung schliessen sie aus: schon diese würden verfälschen. Es heisst und kann nur heissen: ‚Er sprach's'. Die orphische Lehre hat dennoch, sich inkonsequent, einen Entwicklungsprozess durchgemacht, von dem wir folgende Stufen zu erkennen im Stande sind.

I. Sie predigt und verlangt Reinerhaltung von jeder Art Befleckung und einen unbedingten Glauben an ein unsterbliches Fortleben der Seele, teils im Elysium, zusammen und in unmittelbarem Verkehr mit den chthonischen Göttern, teils in der Höllenpein; dabei steht die Gestalt des Propheten und Gottes Orpheus im Mittelpunkt des Ganzen. Freventlich haben irgend welche bösen Feinde — oder wilde ‚thrakische' Männer, nach der aus späterer Entwicklung aufgenommenen Fassung thrakische Mainaden [70]) — den einen

[70]) Warum spielen die Frauen im Mythus und Kultus des Dionysos diese Rolle, warum nicht die Männer? Ist der Gott dem vollen Wortsinne nach ursprünglich als ‚Stier des Landes' gedacht? So riefen ihn im Kulte die eleischen Frauen auch später an (ἄξιε ταῦρε), so heisst der Landesherr im Altirischen (Book of Leinster p. 260a 39 [nach Mitteilung von H. Zimmer], vgl. Zeitschr. f. d. Altertum XXXIII S. 283 A.) ‚Landesstier', in den Veden ‚Herr der Rinderheerden' (vgl. ποιμένι λαῶν). Oder ist diese Besonderheit mit der eigentümlich herrschenden Stellung zusammenzunehmen, welche, besonders in einigen, vorgriechischen Einflüssen exponierten, Griechengegenden das Weib sich erwarb? Die überraschenden Aufschlüsse H. Zimmers über das Mutterrecht bei den Pikten (Zeitschr. der Savignystiftung 1894 S. 209 ff.) werden, obwohl zunächst auf die britische Urbevölkerung beschränkt, auch für die ähnlichen Erscheinungen

Orpheus in unendlich viele Teile zerrissen und dies Gotteswesen in diese vielgestaltige Welt zerstreut (wie anderswo andere den Pentheus und den gleichfalls göttlichen Lykurg). Denn nicht als sterblicher Priester des unsterblichen Gottes Dionysos (wie spät die Alten und jetzt die Modernen behaupten) erleidet Orpheus das, was nach den von ihm celebrierten Riten Dionysos erleidet; entlehnt hat der Gott seine Schicksale von Dionysos nicht; es ist ernste Wahrheit: durch die ganze Welt, durch alle ihre Einzelerscheinungen, ist der göttliche Orpheus, das älteste orphische Gotteswesen, verteilt.

II. Diese alte Lehre vom Göttlichen im Menschen, von der Seele Unsterblichkeit, ist z. T. schon im sechsten Jahrhundert mit Fremdartigem vereinigt worden, und zwar in doppelter Form. Im Westen übernahm die pythagoreische Schule, vielleicht schon ihr Stifter Pythagoras, die altorphische Jenseitslehre. Wir sehen sie bei ihnen wie bei Empedokles, über den Kap. V zu sprechen sein wird, mit, gleichviel wo zuletzt entsprungener, philosophischer Spekulation über den Ursprung, das irdische Leben, den Kreislauf der Geburten und den endlichen Verbleib der Seelen verbunden. Diese Neu- und Umschaffung war von dem Wunsche eingegeben und geleitet, die orphische Überlieferung an die Forderungen der pythagoreischen Psychologie anzupassen, beide zu einigen und zu versöhnen. So ist die pythagoreische, von Pythagoras aber nicht erdachte, Seelenwanderung, an sich schon ein von den Gläubigen schwer empfundenes Strafmittel (denn der Leib ist der Seele Fessel Haft und Grab), neben die Bestrafung in der orphischen Unterwelt als eine wirkliche Dublette getreten.[71])

---

im griechischen Osten unseres Erdteils die bislang entbehrte wissenschaftliche Grundlage in Zukunft abgeben.

[71]) Woher die pythagoreisch-orphische Seelenwanderung am Ende stammt, ist nicht zu wissen, vielleicht zu ahnen. Der in unabsehbare Fernen zurückreichende Volksglaube von der Fortexistenz der Seelen nach dem Tode, insonderheit aber eine in zahllosen Verwandlungsgebilden und auch in Kultanschauungen schon früh sich offenbarende Neigung des grie-

III. Im Osten, an der griechisch-thrakischen Küste, wurden die griechisch-orphische und die dionysisch-thrakische Religion zu einem neuen Ganzen recht äusserlich verknüpft. Die Leiden des Dionysoskindes, welchem die bösen Titanen nachstellen, seine Zerreissung und Verschlingung, die Tötung der Titanen durch den Blitz des Zeus, endlich das Werden des Menschengeschlechts aus der Titanenasche sind ja der orphischen heiligen Geschichte vollkommen gleichartig. So rücken die beiden Gottesgestalten verschiedener Völker, wie ihre Leidensdarstellungen, äusserlich in- und nebeneinander. Eine Abstufung gab sich durch den nun einmal vorhandenen Gegensatz der griechischen Kolonisten zu den angesessenen Thrakern wie von selbst. Auffallend bleibt nur, dass sich der griechische Gott dem thrakischen Dionysos untergeordnet hat, strichweise sogar zum Thraker geworden ist, nicht umgekehrt. In Delphi traf der später zugekommene Apollon auf Dionysos-Zagreus: er hat ihn abgelöst, nicht zwar ohne mancherlei, ihm selber urfremde, Züge aus der dionysischen Ekstatik anzunehmen, aber der fortan Herrschende ward hier für alle Folgezeit, wenn er den dionysischen Sitz neben dem seinigen im Tempel auch duldet, Apollon; Apollon betreibt von hier eifrig die Ausbreitung seines Tempelgenossen in alle Welt. Indessen ohne verständliche Erklärung und ohne alle Vergleiche ist auch die, auf oberflächliche Betrachtung hin unbegreifliche, Unterordnung des griechischen Gottes unter den thrakischen nicht. Man wolle doch beherzigen, dass der Zusammenstoss der beiden Kulte in der thrakischen Heimat des thrakischen Gottes erfolgte, so dass dieser die Kraft zum Widerstande, wie alles Nationale, aus dem eigenen Boden schöpfte. Sodann: wie ist es doch der grossen Artemis von Ephesos und wie der griechischen Aphrodite von

chischen Volkes scheint mir der Auffassung günstig, dass die Seelenwanderungslehre nicht mehr ist als eine dogmatische Zusammenfassung, die Anerkennung jenes Glaubens und dieser Neigung. Ovid schliesst sein Metamorphosenepos, wie zur Erläuterung, mit einem Ausblick in die Theorie des Pythagoras.

Kypros, auch einer Allgewaltigen (S. 176), neben der mächtigen Naturmutter Vorderasiens ergangen? Ihr hellenisches Gepräge haben sie im Kulte wie im Typus, aber verhältnismässig erst spät, nahezu eingebüsst.[72])

IV. Weiter wirkte der mit Orphischem durchsetzte Pythagoreismus früh auf die orphisch-dionysischen Weihen zurück (ihm entstammt wohl der Seelenwanderungsglaube in gewissen Dionysosmysterien) und gieng, zuerst vielleicht in Unteritalien, eine neue Mischung ein, deren Vorhandensein gleichfalls noch für die griechische Blütezeit angesetzt werden muss; wir finden diese seit dem vierten Jahrhundert nicht bloss in Unteritalien, sondern auch bei Platon. Durch die platonische Philosophie wurde dann die orphische Unsterblichkeit erneut vergeistigt und vollendet. Denn Platon hat den Griechen und den Menschen zu der Religion des Ewigen deren notwendige Ergänzung, das ruhelose Pflichtbewusstsein zur Arbeit für die Ewigkeit, geschenkt.

V. Der Masse mit ihrem Erlösungsbedürfnis verblieb die Gestalt des Orpheus, bis die neue Weltreligion von Osten her für die Mühseligen und Beladenen erschien und allmählich siegte, ja noch geraume Zeit nach der staatlichen Anerkennung des Christentums, teils still und auf sich zurück-

---

[72]) Die ältesten Nachrichten über die kyprische Aphrodite bieten die Kyprien und der ebenfalls für Kypros gedichtete homerische grosse Aphroditehymnos; da ist die Göttin noch ganz griechisch. Wie sie sich aber zur Zeit des werdenden Christentums in diesen Gegenden ausnahm, das zeigen höchst lehrreich die Brechungen der Legende von der heiligen Pelagia-Marina und Useners Einleitung (Bonn 1879). — Wie Orpheus wurde Ikarios, der attische, zum Thraker. Libanios erzählt Narr. XXXI (Mythogr. gr. ed. Westerm. p. 373, 12—16): „Ikarios verbreitet den ihm als Geschenk für seine Gastlichkeit von Dionysos verliehenen Weinstock und lehrt die Menschen dessen Anbau. So kommt er auch nach Thrakien und gibt den Männern von dem Wein. Sie werden betrunken und töten den Geber in dem Wahn, sie seien vergiftet.“ Ein andrer Zeuge, der Progymnasmensammler Nikolaos (Rhet. gr. I p. 343 W.), bezeichnet Ikarios ohne Weiteres als Thraker; in seinem Bericht ist die letzte Spur der attischen Herkunft des Ikarios abhanden gekommen. Hier können wir das Werden verfolgen — wie in der Orpheussage!

gezogen (so in Athen) teils so, dass sich zwischen christlicher und orphischer Lehre und Hoffnung ein neuer Ausgleich, wie in früheren Zeiten zwischen orphischer und dionysischer Religion, durch Verschmelzung vollzog. „Das Griechentum hat sich vorahnend in Orpheus latent zu Christo bekannt“ glaubten gewisse christliche Kreise mit Leidenschaft. Und auch die andern, die solche Ahnung und Erleuchtung des Heidentums mit Recht in Abrede stellten — den innig schönen Kunsttypus des guten Hirten, der seine Lämmer weidet, haben sie von Orpheus auf Jesum Christum ruhig übertragen; und in welchem Umfange die altorphischen Typen aus Himmel und Hölle die altchristliche Jenseitsschilderung beeinflusst haben, das beginnen wir an der Hand neuer Funde, auch längst erhaltener, nur zu lange ignorierter Schriften, allmählich zu ermessen (Kap. V).

Platon, der neue Orpheus-Proteurhythmos (*ὁ γὰρ ἀνὴρ εὐμέλειάν τε καὶ εὐρυθμίαν συνιδεῖν δαιμονιώτατος* sagt von ihm mit Verständnis ein antiker Beurteiler), hat den Wechsel der Zeiten und Kulturen überwunden. Was er fordert, das Ringen nach dem Guten und nach dem Wahren, dauert ewig. Die ‚wissenschaftliche‘ Erforschung der Wahrheit haben wir durch ihn. Wer immer der Wissenschaft und Wahrheit zu dienen unternimmt mit ehrlichem Herzen nach dem Masse seiner Kraft, gehört zu der stillen Gemeinde Platons. *ἐξιστάμενος δὲ τῶν ἀνθρωπίνων σπουδασμάτων καὶ πρὸς τῶι θείωι γιγνόμενος νουθετεῖται μὲν ὑπὸ τῶν πολλῶν ὡς παρακινῶν, ἐνθουσιάζων δὲ λέληθε τοὺς πολλούς.*

III.

AUS DEM ORPHISCHEN HYMNENBUCH.

Die erhaltene orphische Hymnensammlung beginnt in den Handschriften mit einem Gedicht auf die Geburtsgöttin Eileithyia und endet mit dem Todesgott. Einige Dubletten und fremdartige Einschiebsel abgerechnet, enthält sie in etwa achtzig Nummern eine Art Pantheon griechischer Götter und Dämonen. Vorausgeschickt sind dieser nur in oberflächlich theogonischer Folge aufgebauten Sammlung nach dem Ausweise nicht der Ausgaben, sondern der Handschriften zwei disparate Proömien. Das erste besteht in einem zusammenfassenden Verzeichnis derjenigen Götter (im Allgemeinen wenigstens), die einzeln hernach Spezialgedichte empfangen, mit einer knappen Anrede an den Adressaten der Hymnensammlung, Orpheus' Gefährten und Schüler Musaios. Der zweite Teil erscheint, davon gründlich verschieden, als Einleitungsgebet an die eine, allgewaltige Hekate. Dies Gebet passt allerdings an seinen Platz. Denn es ist nicht Phrase des Dichters, dass Hekate Himmel, Erde und Meer und die ganze Welt beherrsche. Freilich erhalten manche Götter in dieser Sammlung ein ähnlich pantheistisches Lob. Allein als ‚des Perses und der Asterie einziges Kind' besitzt Hekate auch sonst, z. B. in dem hesiodischen, gewiss nicht orphischen, Hymnus, welcher in die Theogonie eingelegt ist, von Zeus das Vorrecht (V. 410 ff.) ‚über Himmel, Erde und Meer zu herrschen; und geehrt ist sie am meisten unter den unsterblichen Göttern' (nicht anders wie die Venus Fisica bei Lucrez), und Perseus' Tochter heisst Hekate auch

in dem spätorphischen Hymnus.[1]) Diese Sonderstellung, die auf bestimmten Kultthatsachen beruht, mag der allmächtigen Hekate den Vortritt in der Hymnensammlung verschafft haben. Auf der schönen Insel Aigina behauptete Hekate unter den Göttern des Staates den allerersten Platz: und ihr soll Orpheus dort Mysterien gestiftet haben; wir finden sie in der Litteratur mehrfach genannt.[2]) Beweisend ist ferner das typische Vorkommen der Hekate auf unteritalischen Hadesdarstellungen (von ihnen wird anderswo die Rede sein): beim Empfange der Seelen pflegt Hekate der Kore Gesellschaft zu leisten.[3]) „Auch jetzt noch“, sagt der hesiodische

---

[1]) Vgl. Dieterich S. 16. 44. — Die lucrezische Venus, die Aeneadum genetrix und Alleinherrscherin des Weltalls, passt zum System des Epikur-Lucrez so wenig, wie die hesiodische Hekate (auch eine Allgewaltige in allen Reichen der Natur) in die Theogonie des böotischen Dichters. Sicher hat es auf die Aineiadengöttin griechische Hymnen (auch ausser dem alten Gedicht, das unter den homerischen Hymnen überliefert ist) gegeben, weil die Monumente (pompeianische Bilder, z. B. Monumenti III Taf. 6^{b}, u. s. f.) der gleichen Vorstellung von dem Machtbereich dieser Göttin Ausdruck geben. Künstler und Dichter schöpfen (in letzter Linie) aus dem lebendigen Kulte. Es sind alte religiöse Töne, welche noch spät durch Lucrezens Vermittlung zu uns herüberklingen; und sie sind ebenso griechisch, wie Aineias und die ganze Aphroditereligion. Dass Venus zugleich die Gentilgöttin des Adressaten Memmius war, zeigt Marx Bonner Studien 1891. Das Wesentliche ist diese Beziehung aber nicht.

[2]) Pausanias II 30, 2. Origenes Gegen Celsus VI 21 *οὐ γὰρ δοκεῖ παρ' Ἕλλησιν εἶναι ἐξαίρετα τὰ τοῦ Μίθρα παρὰ τὰ Ἐλευσίνια ἢ τὰ παραδιδόμενα τοῖς ἐν Αἰγίνῃ μυουμένοις τὰ τῆς Ἑκάτης* (Cumont Textes et monuments fig. relatifs aux mystères de Mithra p. 31). Beachtenswert, dass Lukian (Navig. 15) die aiginetische Göttin wie der Anfang des orphischen Hymnus (*Εἰνοδίην Ἑκάτην κλήιζω* —) nennt: *καίτοι πρῴην καὶ ἐς Αἴγιναν ἐπὶ τὴν τῆς Ἐνοδίας τελετὴν οἶσθα ἐν ἡλίκῳ σκαφιδίῳ . . . διεπλεύσαμεν.* Giseke (vgl. A. 6) dachte sich die im homerischen Hymnus erwähnte Hekategrotte auf Samothrake gelegen. Gedacht ist dort die fackeltragende Hekate als Gegensatz zum Gott des Tages, dem Helios. Das schliesst eine spezielle Lokalisierung aber nicht aus. — Gregorios von Nazianz erwähnt in dem Gedichte an Nemesios (Migne XXXVII p. 1571 sq.) allgemein die Mysterien der Hekate neben den eleusinischen, denen des Attis Dionysos Mitras Zalmoxis der Kybele Isis u. a.

[3]) Kaiser Diokletian erbaute der Göttin in Antiocheia gar einen unterirdischen Tempel, zu welchem man auf 365 Stufen hinabstieg

Dichter, „ruft, wer immer unter den sterblichen Menschen opfernd zu den Göttern fleht, Hekate. Viel Ehre folgt demjenigen gar leicht, welchen sie erhört, und Segen verleiht sie, denn sie vermag es."[4])

Verstehen wir aus diesem Gedicht, warum gerade Hekate an der Schwelle der orphischen Hymnensammlung steht,

(Johannes Malalas Chronogr. XII p. 307 ed. Bonn.). J. Burckhardt Die Zeit Constantins[2] S. 191 bezweifelte die Nachricht ohne Grund. Es wird ein Kapellchen gewesen sein. Unterirdische Tempelräume, Krypten, sind auch dem antiken Tempelbau nicht fremd. Wir sehen das an der Beschreibung der Isisheiligtümer bei Apuleius an viel genannter Stelle (Korinth) und bei Pausanias X 32, 13 ff. (Tithorea; vgl. Kap. II A. 10 und die Ausdrücke *ἐς τὸ ἄδυτον καταβαίνειν, καταπέμψαι*). In dem Isistempel von Pompei sieht man einen solchen Raum noch heute. Bekannt sind die Inferi Hadrians in Tivoli. Hesych s. v. *ἀδύτωι*] . . . *τὰ ἀφανῆ καὶ μύχια τῶν ἱερῶν οἷον ὀροφαί, οἶκοι ὑπόγειοι, σκοτεινοί*. Auch im eleusinischen Telesterion muss es eine solche Krypta gegeben haben (*Καταβάσιον* genannt bei Asterios [390 n. Chr.] Homil. X in martyres XL p. 324 Migne, mitgeteilt von Norden: *οὐ σὺ Δήμητραν καὶ Κόρην ὑπὸ τῆς ἀνοίας σαυτοῦ ἐθέωσας; ἐδείμω δὲ δύο γυναίους ναοὺς καὶ θυσίαις ταύτας τιμᾶις καὶ παντοίαις προσκυνεῖς θεραπείαις; οὐ κεφάλαιον τῆς σῆς θρησκείας τὰ ἐν Ἐλευσῖνι μυστήρια καὶ δῆμος ἀττικὸς καὶ ἡ Ἑλλὰς πᾶσα συναίρει, ἵνα τελέσηι ματαιότητα; οὐκ ἐκεῖ τὸ Καταβάσιον, τὸ σκοτεινὸν καὶ αἱ σεμναὶ τοῦ ἱεροφάντου πρὸς τὴν ἱέρειαν συντυχίαι, μόνου πρὸς μόνην; οὐχ αἱ λαμπάδες σβέννυνται καὶ ὁ πολὺς καὶ ἀναρίθμητος δῆμος τὴν σωτηρίαν αὐτῶν εἶναι νομίζουσι τὰ ἐν τῶι σκότωι παρὰ τῶν δύο πραττόμενα;*). Merkwürdig Proklos (In Plat. Theol. IV 9 p. 193): *καὶ — ὃ πάντων ἐστὶ θαυμαστότατον — ὅτι τῶν θεουργῶν θάπτειν τὸ σῶμα κελευόντων πλὴν τῆς κεφαλῆς ἐν τῆι μυστικωτάτηι τῶν τελετῶν, ὁ Πλάτων καὶ τοῦτο προείληφεν ὑπ' αὐτῶν κινούμενος τῶν θεῶν κτλ.* Das wird aus einer bestimmten Kulthandlung derjenigen Mysterien zu erklären sein, auf die sich der Neuplatoniker bezieht, d. h. der attischen (S. 95 f.). Die chthonische Gottheit verlangt ihr Opfer; ein solches ist der Myste eigentlich. So wird er als ein Verstorbener im Ceremoniell behandelt (ähnliche Erwägungen bei Diels Sibyll. Bl. S. 122). Daher heisst der Einzuweihende auch gradezu moriturus an einer durchweg missverstandenen Stelle bei Firmicus Maternus De errore prof. relig. p. 24: In quodam templo, ut in interioribus partibus homo moriturus possit admitti, dicit . . . *ἐκ τυμπάνου βέβρωκα, ἐκ κυμβάλου πέπωκα, γέγονα μύστης* [*Ἄττεως*]. Bursian schreibt (unglaublich) ‚introiturus', Anrich lässt dies wichtigste Wort lieber ganz aus (S. 30[3]). Solche morituri nannte man *ἀιδοφοῖται* (Hesych s. v.). Fällt jetzt Licht auf die *ἀιδοφοῖται* des Aristophanes, ‚die sich gern in den Hades begeben' (Fr. 149. 150 Kock)?

so erwarten wir mit vollem Recht Auskunft darüber zu gewinnen, welcher Gottheit oder welchen Gottheiten denn Orpheus eigentlich die in eben diesem Einleitungsgedicht gemeinten Mysterien gestiftet hat. Sind es vielleicht Hekatemysterien, wie in Aigina? Gelten die Weihen gar allen Göttern? Der Schluss des Hekatehymnus, welcher so beginnt „die auf Strassen und Kreuzwegen waltende liebliche Hekate rufe ich“ und fortfährt nichts als akkusativische Epitheta zu häufen, lautet folgendermassen:

λισσομένοις Κούρην τελεταῖς ὁσίῃσι παρεῖναι,
βουκόλωι εὐμενέουσαν ἀεὶ κεχαρηότι θυμῶι.

Ich habe *Κούρην* als Kultnamen der Persephone gefasst, während die Herausgeber einstimmig in *κούρην* ein neues Beiwort der Hekate erkennen wollen. Das verbietet sich durch die Stellung dieses Akkusativs hinter dem Partizipium (*λισσομένοις*), durch seine Abtrennung von den vorher gehäuften Beiworten, während meine Deutung noch durch ein anderes Argument besonders empfohlen wird. Ich habe anderswo nachgewiesen, dass Hekate trotz ihres unbegrenzten Machtgebietes in dem hesiodischen wie in dem orphischen Hekatehymnus doch eine Art freiwilliger Gefolgschaft zu Kore eingegangen ist;[5]) das rhapsodische Demetergedicht, welches unter den homerischen Hymnen Aufnahme gefunden, steht nicht an, Hekate ausdrücklich als ‚Dienerin der Kore‘ zu bezeichnen.[6]) Ähnliches beobachten wir in Sizilien.[7]) In

---

[4]) V. 416 ff.:

καὶ γὰρ νῦν, ὅτε πού τις ἐπιχθονίων ἀνθρώπων
ἔρδων ἱερὰ καλὰ κατὰ νόμον ἱλάσκηται,
κικλήσκει Ἑκάτην· πολλή τέ οἱ ἕσπετο τιμή
ῥεῖα μάλ', ὧι πρόφρων γε θεὰ ὑπεδέξατο εὐχάς,
καί τέ οἱ ὄλβον ὀπάζει, ἐπεὶ δύναμίς γε πάρεστιν.

Vgl. Vergil Aeneis VI V. 247, Commentatio mythogr. I, Greifswald 1886, p. X sqq.

[5]) Indog. Forschungen von Brugmann und Streitberg I S. 157 ff.

[6]) *Ἐκ τοῦ οἱ πρόπολος καὶ ὀπάων ἔπλετ' ἄνασσα* V. 440. Der Hymnus kann in Eleusis, bez. Attika, nicht entstanden sein. Denn — von den *ἀγλαόκαρποι Ἐλαῖαι* auch abgesehen (Wilamowitz Philol. Unters.

diese Vorstellung fügt sich das orphische Gedicht so vortrefflich ein, dass ich den Schluss für bindend halten muss: es sind die Mysterien der Kore, welche ‚Orpheus' im orphischen Hymnus auf Hekate vertritt.[8]) Die zu Kore Flehenden

---

I S. 125) -- die in Attika einheimische Sage liess die Entführung durch Pluton in Attika geschehn (Phanodem Fr. 20 M.), während der Hymnus den Vorgang in das *Νύσιον πεδίον* V. 17 verlegt, das von Attika durch Länder und durch das Meer getrennt ist. Wo diese Ebene liegen mag, hat man sich seit Ruhnken bemüht zu bestimmen. R. Försters karische Hypothese (Raub und Rückkehr der Persephone, Exkurs I) scheitert an der späten Gründung der Stadt Nysa im Maianderthale. Dagegen hat Giseke Philol. Anzeiger 1873 S. 245 eine ansprechende Kombination gemacht, die man nicht leichthin verwerfen sollte. Ausgehend von der nysischen Ebene am Pangaion, dem Reiche des ‚thrakischen' Lykurgos auch bei Homer, findet er mit Hilfe Appians (Bell. civ. IV 105) ‚zwischen Myrkinos und Drabeskos, westlich von Philippi nach dem Strymon zu in einer weiten nach dem Meere sich neigenden Ebene, *ἔνθα καὶ τὸ πάθος τῇι Κόρηι φασὶν ἀνθιζομένηι γενέσθαι*, das *Νύσιον πεδίον*; und in der schon Sophokles (Triptolemos Fr. 547) bekannten Verbindung zwischen Eleusis und Thrakien, sogar in dem Thrakertum des Eumolpos, liegt eine Bestätigung. Der Dichter des Hymnus wird, da Antron und Paros, die Mutterstadt von Thasos, in seinen Interessenkreis gerückt sind, wenn nicht für Paros, so für einen nordgriechischen Kult oder aus der Kenntnis eines solchen heraus gedichtet haben; nordgriechischen (thessalischen) Demeterkult berührt auch Kallimachos H. VI. (Damit verträgt sich das Indog. Forsch. I S. 165 Vorgetragene). Die dionysischen Mainaden sind dem Verf. des Hymnus wohlbekannt V. 386, und zu beachten ist, dass V. 4 Demeter ‚die mit dem goldenen Schwerte' heisst. Statt *χρυσάορος* der Hds. ist nicht etwa mit Bücheler und Gemoll *ὠρηφόρος* gewaltsam einzusetzen, sondern die unattische Erscheinung dieser Demeter anzuerkennen, die der Scholiast zu Lykophron V. 153 für Böotien kennt. *Θουρία ξιφηφόρος* ist die Göttin dem Lykophron selbst. Vgl. J. H. Voss (z. d. St.). Dass auch Orpheus, der friedliche Sänger, bei Pindar (Schol. ABT zu O V. 256 = Fr. 139) *χρυσάορος* ist, mag als eine treffende Parallele von vielen erwähnt sein. Die Zerfetzung des Gedichtes, auf welche Wegener (Philologus 1876 S. 227 ff.) und Mannhardt (Myth. Forsch. S. 210 ff.) geraten sind, beruht auf ganz handgreiflichen Irrtümern.

[7]) Indog. Forschungen a. a. O.

[8]) Fraglich bleibt der Kultort. Trotz der angeführten Momente ist Attika ganz unsicher. Auch folgender Umstand scheint mir nicht zu entscheiden. Perseus, Hekates Vater, ist in Attika nicht unbekannt, als Bruder des sagenberühmten attischen Pallas und als Eponym der attischen Gens Perrhidai und einer verschollenen Stadt (Steph. s. v. *Περσεύς*,

(*λισσομένοις Κούρην*) sind die Glieder der orphischen Gemeinde. Von ihr unterscheidet sich also der Hirte (*βουκόλος*).[9] Es ist dieser nicht bloss der Dichtende,[10] sondern zugleich auch der Betende, hier also Orpheus nach Angabe des Einleitungsgedichtes an Musaios. Wer denn sonst? Nicht erst christliche Bischöfe heissen ‚Gemeindehirten',[11] sondern ebenso die sakralen Stifter und jeweiligen Thiasarchen griechischer Vereine,[12] und durchaus nicht bloss erst aus später Zeit.[13] Wie Christus, so fühlt Orpheus sich als Hirte seiner Gläubigen. Den Einwand fürchte ich nicht, dass ja der Sprecher des Hekatehymnus nicht in erster, sondern in

---

Pausan. II 18, 1; Usener Rhein. Museum 1868 S. 339; G. Kirchner Attica et Peloponnesiaca, Greifswald 1890, p. 23 sqq.). Der Titan *Πέρσης* ist von diesem *Περσεύς* nicht zu trennen.

9) Dieterich De hymnis orphicis p. 12 (*βουκόλος* igitur, etsi non ipse sacerdos, tamen is est, qui magis ad cultum quasi cottidianum advocatus sit quam *μύσται* et *νεομύσται* [auch die *ὀργιοφάνται* VI V. 11]) hat zwar mit der herkömmlichen Anschauung, nach welcher die *βουκόλοι* hier die Gemeinde wären, gebrochen, aber das Richtige doch nicht gesehen.

10) Die Auffassung Reitzensteins S. 203 ist nicht klar.

11) Vgl. Epheserbrief IV 11 *καὶ αὐτὸς ἔδωκεν τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους.* Die Kirchenväter Tertullian Cyprian Ignatius u. s. w. sprechen bekanntlich viel von dem ‚Pastorenamte'. Interessant Libanios II p. 169 über die Christen von Antiocheia: *ἐν ἄστει ποιμήν· καλοῦσι γὰρ οὕτως ἄνδρα οὐ πάνυ χρηστόν.* Usener Pelagia p. X.

12) Schoell Satura Sauppio oblata p. 176 sqq.

13) Vgl. S. 66 ff. und das bekannte *βουκολεῖν Σαβάζιον* (Aristophanes Vesp. V. 10). Wie man *αἶγας, ἵππους βουκολεῖν* sagt (umgekehrt *ποιμένι δ' ἀγραύλων ταύρων, Διὸς αἰγιόχοιο υἱέι κισσοχίτωνι,* nämlich Dionysos, Lithika orph. V. 260 f.), so *πόνον β.* Aischylos Eumeniden V. 81 (dort V. 94 *ἱκέτην ποιμαίνειν*, V. 196 f. *ἄνευ βοτῆρος αἰπολούμεναι· ποίμνης τοιαύτης δ' οὔτις εὐφιλὴς θεῶν* von den Erinyen). Ähnlich Longos II 5 von Eros: *Δάφνιν ποιμαίνω καὶ Χλόην* und (ganz altertümlich) *βουαγὸρ τῶν μικκιχιδδομένων* ‚Stierführer der kleinen Knaben' (so auf einer archaisierenden Inschrift aus Sparta bei Lebas-Foucart Voyage arch. II p. 142, vgl. Th. Mommsen R. G. V² S. 258¹). Celsus lässt seinen Juden bei Origenes (Contra Celsum II 4 [p. 140 Delarue und Lommatzsch]) zu den Judenchristen sprechen: *ὅτι χθὲς καὶ πρῴην, ὁπηνίκα τοῦτον ἐκολάζομεν βουκολοῦντα ὑμᾶς, ἀπέστητε τοῦ πατρίου νόμου.* Hier ist *βουκολεῖν* allerdings so viel wie ‚verführen', aber dies doch nur durch den Zusammenhang. Ähnliches oft.

dritter Person von dem Hirten (*βουκόλος*) rede. Diese Art, sich unpersönlich einzuführen, ist uralte Sitte, die wir zumal auf sakralem Gebiete anzuerkennen, nicht zu bemängeln haben.[14]) Dass ‚Orpheus' als Hirte seiner Gemeinde in den Hymnen das Wort, statt es dem Priester zu lassen, selber nimmt, das kann den auch nicht befremden, welcher die Weise anderer Kulte und Kirchen ins Auge fasst. Der wirkliche Leiter des Thiasos fungiert im Namen des Stifters: ganz wie etwa die Pythia, das Organ des Apollon und mit dem Symbol des Gottes versehen, im Namen Apollons Lykurgos mit den Worten begrüsst haben soll: „Du kommst zu ‚meinem' gesegneten Tempel, Lykurgos. Ich schwanke, ob ich dich als Gott oder als einen Menschen anreden soll. Aber du wirst ein Gott sein" oder auf die Frage, ob Asklepios wirklich Sohn Apollons und der Arsinoe sei, zur Antwort gab: „Du den Sterblichen allen zur Wonne geborener Asklepios, den des Phlegyas' Tochter gebar, ‚mir' in Liebe gesellt, die reizende Koronis in der steinigen Epidauros."[15]) Nicht anders redet, wie bekannt, gar häufig (ich meine ursprünglich) der Dichter durch den Chor.[16]) Diese Fiktion ist sehr alt, erst spät durchbrochen.

---

[14]) *Ἡροδότου Θουρίου ἀπόδεξις ἥδε* sagt Herodot, *Θύρσις ὅδ' ὡξ Αἴτνας, καὶ Θύρσιδος ἁδέα φωνά* Thyrsis bei Theokrit I V. 65, *Δάφνις κὴν Ἀΐδα κακὸν ἔσσεται ἄλγος Ἔρωτι* und *νῦν δ' ἴα μὲν φορέοιτε βάτοι, φορέοιτε δ' ἄκανθαι . . . . Δάφνις ἐπεὶ θνάισκει* Daphnis ebenda V. 103. 132 ff. Auch Buddha spricht von sich in dritter Person (Oldenberg, Buddha S. 168) u. s. w.

[15]) Herodot I 65, Pausanias II 26, 7, Bergk Griechische Litteraturgeschichte I S. 335[58]. Das ist für die Kritik des Orakeltextes bei Aischines Gegen Ktesiphon 112 wichtig.

[16]) Wilamowitz Herakles I S. 72. — Etwas im Kerne Ähnliches weisen die Psalmen auf. Wie aus dem hellenischen Priester der Gott spricht, dem er dient, so aus dem Psalmisten das Volk Israel. Das ‚ich' der Psalmendichter ist sehr oft gerade so unpersönlich, wie bei jenen Griechen. Vgl. die unten A. 200[50] citierte Schrift von Baethgen S. XXXVIII ff. Auch für den Numeruswechsel (z. B. im homerischen Areshymnus V. 10 f. Hymn. orph. XXXVII) bieten die Psalmen Belege (A. 32). Die Interpola-

Die Gemeinde als Heerde, der Leiter als Hirte — wem sind diese Bilder nicht von Jugend auf aus dem neuen und dem alten Testamente vertraut und lieb geworden? Die Parallelüberlieferung des griechischen Kultus, welche wir hier zu verfolgen haben, verbürgt für die Blüte, sogar für die älteste noch erreichbare Epoche des griechischen Volkes und nachher mit völliger Sicherheit dasselbe Gleichnis. Das haben wir anzuerkennen. Was ist der zur Formel gewordene ‚Hirte der Völker' (*ποιμένα λαῶν*) in den homerischen Gedichten im Grunde anders? Und *ποιμάνωρ* heisst ‚Feldherr' noch bei Aischylos.[17]) *Ποίμανδρος*, der Eponym von Tanagra Poimandria, bezeichnet einen ‚Männer hütenden' Heros oder Gott (man möchte am liebsten an den Stadtgott von Tanagra, an Hermes, denken).[18]) Auch auf sakralem Gebiete lässt sich der Schafhirte (*ποιμήν*) schon sehr früh nachweisen; der Gedanke ist durchaus abzulehnen, dass etwa die christliche Symbolik diese andere Spezialisierung des Hirten (neben dem Rinderhirt, *βουκόλος*) erst aufgebracht oder auch nur begünstigt habe. So spärlich heute die Quellen uns auch fliessen mögen: einiges ergeben sie doch. Wir können entscheiden. Aristaios, der gern als Schafhirte dargestellt wird, ist Kultstifter des Dionysos und des Orpheus, je nachdem (S. 152). Hesych weiss von einem attischen Geschlecht *Ποιμενίδαι*, welches den Demeterpriester stellte.[19]) Dessen Begründer ‚Poimen' war einfacher ‚Schafhirte', wie Butes ‚Rinderhirt' der der athenischen Butaden; wir müssen zwischen diesem ‚Hirten' und Demeters Religion einen Zusammenhang erwarten. Man denkt an Eleusis. Und wirklich gibt es eine Spur, die nach Eleusis führt. Ovid weiss, dass Keleos, bei dem die irrende Demeter in Eleusis einge-

tionstheorie, welche O. Kern Hermes 1889 S. 498 ff. vertritt, kann auch ich nicht berechtigt finden.

[17]) Perser V. 241.

[18]) Plutarch Quaestiones graecae 37.

[19]) *Ποιμήν*, des Herakles und der Dardanis Sohn, aus der Gegend der pontischen Pflanzstadt Herakleia: Schol. zu Apollonios Arg. II V. 354.

kehrt, nicht ein glänzender König, wie im eleusinischen Hymnus, sondern ein ärmlicher Hirte gewesen. Dem Hause des Keleos fällt der von der Göttin selbst gestiftete Kult der Demeter in Zukunft zu. Hier hätten wir ein ‚Hirtengeschlecht‘ der Demeter, Poimeniden, wie wir sie brauchen, vorausgesetzt freilich, dass die alexandrinische Vorlage Ovids nicht etwa bloss des Idylls wegen den ‚König‘ Keleos beseitigt und den ‚Hirten‘ eingesetzt hat. Aber die Voraussetzung erfüllt sich: wissen wir doch aus dem S. 89 ff. charakterisierten Mysterienberichte des Clemens von Alexandreia, dass sogar das leitende eleusinische Priestergeschlecht der Eumolpiden von Ahnen abstammen sollte, welche Hirten waren.[20]) Schliesslich liegt ein m. E. mit Unrecht noch immer als christlich ausgegebenes Denkmal vor, die viel behandelte und wenig verstandene Aberkiosinschrift aus Phrygien, welche den ‚Schafhirten‘ (*ποιμήν*) als religiösen Vereinsleiter bestätigt.

Noch einmal nennt sich der ‚Hirte‘ in der orphischen Hymnensammlung, im Kuretengedicht (XXXI V. 6 f.) Die Kureten sind dienende Dämonen, aber nicht der Kore, sondern der Grossen Mutter, und in gewissen Kulten auch des Dionysos Zagreus (S. 101 ff.). Es liegt also gar kein Grund

---

[20]) Ovid Fast. IV V. 507 ff.:

Quo nunc Cerealis Eleusin,
dicitur hic Celei rura fuisse senis.
Ille domum glandes excussaque mora rubetis
portat et arsuris arida ligna focis.
Filia parva duas redigebat monte capellas.

Clemens Protr. p. 17 P. *ᾤκουν δὲ τηνικάδε τὴν Ἐλευσῖνα οἱ γηγενεῖς· ὀνόματα δὲ αὐτοῖς Βαυβὼ καὶ Δυσαύλης καὶ Τριπτόλεμος, ἔτι δὲ Εὔμολπός τε καὶ Εὐβουλεύς (βουκόλος ὁ Τριπτόλεμος ἦν, ποιμὴν δὲ ὁ Εὔμολπος, συβώτης δὲ ὁ Εὐβουλεύς), ἀφ' ὧν τὸ Εὐμολπιδῶν [καὶ τὸ Κηρύκων], τὸ ἱεροφαντικὸν δὴ τοῦτο, Ἀθήνησι γένος ἤνθησεν.* Es ist wichtig, dass die letzte Quelle dieser clementinischen (nur leicht interpolierten) Darstellung ein orphisches Demetergedicht war. Clemens sagt es gleich darauf selbst. Ich kann dem verwerfenden Urteil Kerns nicht, wie andere, beistimmen Mitteilungen des ath. Inst. 1890 S. 1 ff.

vor, den ‚Hirten' des ‚orphischen' Kuretenhymnus, der zu den Kureten betet

ἔλθοιτ' εὐμενέοντες ἐπ' εὐφήμοισι λόγοισι
βουκόλωι εὐάντητοι ἀεὶ κεχαρηότι θυμῶι,

von dem im Hymnus auf Hekate sprechenden Gemeindehirten, von Orpheus, zu trennen.

Auch sonst spricht Orpheus von seiner Person in diesen Hymnen (das ist verkannt), so im Gedichte auf die Musen (LXXVI V. 7 ff.):

αἳ τελετὰς θνητοῖς ἀνεδείξατε μυστιπολεύτους,
Κλειώ τ' Εὐτέρπη τε — — — — —
Καλλιόπηι σὺν μητρὶ καὶ εὐδυνάτηι θεᾶι ἁγνῆι.[21])

Natürlich meint der Sprecher ‚seine eigene' Mutter, Kalliope, die oberste der Musen; wessen Mutter denn sonst? Es ist also wieder Orpheus, der durch seine Mutter die ‚Weihen' (welche, wird nicht besonders gesagt) empfangen und weiter gegeben hat. Von der Unterweisung des Orpheus auf dem Pangaion durch Kalliope weiss auch eine schon S. 135[18] erwähnte pythagoreische Schrift nicht jungen Datums.[22]) So werden wir endlich den gründlich missverstandenen Nereidenhymnus (XXIV), der in dem wesentlichen Punkte erfreulich vollständig und genau ist, würdigen und als religionsgeschichtliche Quelle von höchstem Werte benutzen lernen. Es heisst dort von den Nereiden:

ὑμᾶς κικλήσκω πέμπειν μύσταις πολὺν ὄλβον·
ὑμεῖς γὰρ πρῶται τελετὴν ἀνεδείξατε σεμνὴν

---

[21]) Die Bedenken gegen die Richtigkeit des so überlieferten Versschlusses teile ich nicht. *μάλ' εὐδύναται θεαὶ ἁγναί* schrieb G. Hermann, *καὶ Εὐνομίηι θεᾶι ἁγνῆι* völlig willkürlich Abel; vgl. Arg. V. 17 *Βριμοῦς τ' εὐδυνάτοιο γονάς*, Hymnus XXIX V. 20 *εὐδύνατον Πλούτωνα* und die homerische Nereide ‚Dynamene'.

[22]) Der pythagoreische *ἱερὸς λόγος* (Iamblichos De vita pythag. 146 p. 107 Nauck: *<λόγος> ὅδε περὶ θεῶν Πυθαγόρα τῶ Μνησάρχω. τὸν ἐξέμαθον ὀργιασθεὶς ἐν Λειβήθροις τοῖς Θραικίοις, Ἀγλαοφάμω τελεστᾶ μεταδόντος, ὡς ἄρα Ὀρφεὺς ὁ Καλλιόπας κατὰ τὸ Πάγγαιον ὄρος ὑπὸ τᾶς ματρὸς πινυσθεὶς ἔφα κτλ.*).

εὐιέρου Βάκχοιο καὶ ἁγνῆς Περσεφονείης
Καλλιόπηι σὺν μητρὶ καὶ Ἀπόλλωνι ἄνακτι.

Nicht zwar Kalliope, die wir bereits kennen, wohl aber Apollon als Mitstifter des Dionysos- und Korethiasos — befremdet er nach dem Kap. II Ausgeführten noch? Man sagt, Apollon sei als Orpheus' Vater gedacht und hier darum neben der Mutter des Sängers Kalliope am Platze.[23]) Von Apollons Vaterschaft steht in den Orphika (auch dort, wo wir eine Spur dieser genealogischen Verbindung des Orpheus mit Apollon erwarten müssten) nichts, auch nicht im orphischen Apollonhymnus (XXXIV), obwohl Orpheus gerade hier recht persönlich spricht (der Hymnus ist übrigens auch sonst wichtig: in dem Verse *κλῦθί μευ εὐχομένου λαῶν ὕπερ εὔφρονι θυμῶι* sind die *λαοί* die orphischen Gemeinden, wie S. 178).[24]) Zu dem beredten Schweigen der Hymnen tritt das ausdrückliche Zeugnis der verwandten spätorphischen Litteratur, die wir befragen müssen, wo jene zu versagen scheinen. Die orphischen ‚Argonautika', welche V. 9 den Orpheus ‚durch den Stachel des Dionysos und des Apollon getrieben werden' lassen, den Menschen zu singen, bezeichnen ihn als des Oiagros und der Kalliope Sohn, wie andere alte und gute Gewährsmänner (S. 65. 111. Kap. II). Diese Genealogie haben wir auch für die Hymnen vorauszusetzen. Wir sehen es: Apollon

---

[23]) Dieterich S. 24[3] (oben S. 148).

[24]) Fr. 49 Abel ruft Orpheus den Apollon als Zeugen für die von ihm den Menschen zu offenbarenden heiligen Dinge an (welche, wissen wir nicht):

ὦ ἄνα, Λητοῦς υἱ', ἑκατηβόλε, Φοῖβε, κραταιέ,
πανδερκές, θνητοῖσι καὶ ἀθανάτοισιν ἀνάσσων,
Ἠέλιε, χρυσέῃσι ἀειρόμενε πτερύγεσσι,
δωδεκάτην δὴ τήνδε παραί σεο ἔκλυον ὀμφήν,
σεῦ φαμένου· σὲ δέ γ' αὐτόν, ἑκηβόλε, μάρτυρα θείην.

Orpheus meint das zwölfte Buch eines grössern Werkes, wohl nicht der Theogonie (Lobeck Agl. I p. 469), sondern der Rhapsodien (Rohde S. 404[2]), die somit als Eingebung des Apollon bezeichnet werden. Das ist aufzufassen, wie die Stelle aus dem Hymnus über Apollon. Dieser gilt hier nicht bloss als Dichtergott, sondern noch mehr als Offenbarer der orphischen Religion. Helios-Apollon hier wie bei Aischylos S. 155 f.

ist zum Vertreter des orphischen Dionysos geworden. Und nicht nur hier: ‚Bakchos' ist eine alte Kultanrufung des Apollon, aus der besten Zeit der griechischen Religion belegbar; nur Dionysos' Verehrer heissen Bakchoi.[25]) Ob in diesen und ähnlichen Fällen Angleichung des einen Gottes an den andern oder Ablösung des einen durch den andern anzunehmen sei (wie Helios gelegentlich durch Zeus Helios oder Apollon Helios (S. 155), wie Hyakinthos Amyklos Atymnios Sarpedon Iason Aristaios durch Apollon Hyakinthos, Apollon Amyklos, Apollon Atymnios, Apollon Sarpedonios, Apollon Iasonios, Apollon oder Dionysos oder Zeus Aristaios, wie Kalliste und Hekate durch Artemis Kalliste und Artemis Hekate, wie Auge durch Athena, wie der thrakisch-phrygische Sabazios durch Dionysos Sabazios oder Zeus Sabazios und viele andere abgelöst worden sind), das kann man nicht lange zaudern zu entscheiden. Zwar ist beides im geschichtlichen Leben der Völker unter bestimmten, z. T. noch kenntlichen, Verhältnissen erweislich vorgekommen, vereinzelt und zusammen, innerhalb der Griechenstämme für sich, wie zwischen

---

[25]) Macrobius Saturn. I 18, 6 p. 105 Eyss. Euripides in Licymnio (Fr. 477 N.[2]) Apollinem Liberumque unum eundemque deum esse significans scribit *δέσποτα φιλόδαφνε Βάκχε, Παιὰν Ἄπολλον, εὔλυρε.* Ad eandem sententiam Aeschylus (Fr. 341) *ὁ Κισσεὺς Ἀπόλλων, ὁ Βακχεύς, ὁ μάντις.* Die Erklärung, der Macrobius folgt, hat Reitzenstein S. 262 zurückgewiesen. Eine Vermischung der Gottheiten liegt nicht vor. Hesych s. v. *Θυῖος*] *Ἀπόλλων ἐν Μιλήτωι.* Wir können ja noch mit Händen greifen, wie solche Götterkombinationen entstehen, in historisch-hellen Zeiten. Ich sehe dabei ab von Erscheinungen wie Athena-Nike u. ä., auch von den Hergängen, welche für Erteilung von Beinamen wie Aristokles Zethos, Demetrios Ixion u. s. w. führen. Für Statius ist der kaiserliche Dichter Domitian selbst Apollon. Das drückt er so aus, dass er Apollon neben Domitian als seinen ständigen Geleitsmann rückt Silv. V 1 V. 13 f.: modo dexter Apollo quique venit iuncto mihi semper Apolline Caesar adnuat. — In Theben hiess übrigens der Priester des Apollon Daphnephoros wie der Gott ‚Daphnephoros' (Paus. IX 10, 4), in Sparta die Hestiapriesterin ‚Hestia' (Roscher Mythol. Lex. Sp. 2612), die spartanischen Leukippidenpriesterinnen ‚Leukippiden' (Paus. III 16, 1), Buddhas Anhänger selber ‚Buddhas' (Oldenberg S. 335), die Osirisgläubigen in den ägyptischen Totenbüchern ‚Osiris' u. s. w.

Griechen und Nichtgriechen; aber keiner der jung entwickelten hellenischen Götter (denn das ist Apollon im Ganzen sicherlich) hat sich so gern und so innig an ältere, ganz oder teilweise oder auch gar wenig entsprechende, Vorformen seines Wesens angegliedert oder sie annektiert, mindestens sanktioniert, wie der seit der dorischen Wanderung, wesentlich unter dorischem Schutze, erfolgreich emporstrebende Apollon. Seit jener Zeit besitzt Apollon in gewissem Sinne den Götterprinzipat. Das gilt in erster Linie für Delphi, wo Apollon sich dem dort älteren Dionysos-Zagreus angeglichen hat, um ihn, selbst umgeformt, dann baldigst zu ersetzen. Apollon trat führend in Delphi und auch wohl anderswo in die orphische Religion ein, ältere Ansprüche, besonders die Ansprüche des Orpheus selbst (S. 146 ff.), zurückdrängend. Wie uns die orphischen Denkmäler vorliegen, bieten sie auch sonst Gelegenheit, eine vorapollinisch ursprüngliche und eine apollinische Phase mit eigenen Augen in ihnen zu erkennen. Während Fr. 218 Hades-Pluton mit Kore die neun Erinyen erzeugt, die rächenden Gewalten des Jenseits, sind an einer anderen Stelle der Orphika Apollon und Kore die Eltern dieser Wesen.[26]) Die apollinische Religion hat in einer, wir können leider nicht sagen wie frühen, Entwicklungsphase der Orphik vergleichbare oder gleiche Empfindungen in grandiose Mythen von ewig vorbildlicher Beschaffenheit umgesetzt; denn Apollon ist der Gott, dem die meisten der durch die alten Epen (Odyssee und Minyas) unsterblich gewordenen Büssertypen des Hades der Sünde Lohn

[26]) Fr. 274 *παρ' Ὀρφεῖ ἡ Δημήτηρ ἐγχειρίζουσα τῆι Κόρηι τὴν βασιλείαν φησίν·*

αὐτὰρ Ἀπόλλωνος θαλερὸν λέχος εἰσαναβᾶσα
τέξεαι ἀγλαὰ τέκνα πυριφλεγέθοντα προσώποις:

das sind die neun Erinyen (Fr. 218), wie Hymnus LXX V. 6 f. (auf die ‚Eumeniden‘) beweist:

κυανόχρωτοι ἄνασσαι, ἀπαστράπτουσαι ἀπ' ὄσσων
δεινὴν ἀνταυγῆ φάεος σαρκοφθόρον αἴγλην.

Ihre Eltern sind hier Persephone und Zeus Chthonios, d. i. Pluton. Holwerda (Mnemosyne 1894 p. 367) hat das Wesentliche nicht gesehen.

gezahlt.[27]) Die Orphik hat eine eigene Entwicklung, durch Einwachsen ursprünglich fremder Elemente z. T. eine Erweiterung durchgemacht. In der Erkenntnis des Werdeprozesses, nur in dieser, liegt die Lösung der Frage beschlossen. Wir dürften uns gar nicht wundern, wenn schliesslich ein Apollon-Orpheus, auch in äusserlicher Namensvereinigung, aus der Überlieferung einmal irgendwo heraustrāte. Es ist zu urteilen: nach aller Analogie muss nicht Orpheus Züge von Apollon, wie die für uns allein erreichbare dorisierende Fassung der Argonautensage, wie Aischylos und Pindar, wie die sekyonische und gewiss auch deren Mutter, die delphische Kultlegende sich das Verhältnis zurechtlegen möchten (S. 148), sondern umgekehrt (falls überhaupt Entlehnung, wie ich meine, vorliegt) Apollon von dem ihm damals vielleicht noch

---

[27]) Eine lehrhafte Absicht verraten alle diese Schöpfungen und Beispiele des Mythus von Schuld und Sühne durch den unfehlbar rächenden Gott; ausgemalt wird mit lebhafter, auf das Jenseits des Hades gerichteter, Strafandrohung die düstre Majestät Apollons. Die apollinischen Priesterschaften (voran die rührige Tempelleitung von Delphi) werden sich dies wirksamste Mittel, die Lebensführung des Einzelnen zu beeinflussen, um so weniger haben entgehn lassen, als die Tempel, in der ältesten Epoche vielleicht ständig, mit einer gewissen Jurisdiktion ausgestattet waren; vgl. Th. Mommsen Religionsfrevel nach römischem Recht (Sybels hist. Zeitschr. 64, 1890 S. 390 ff.). Nach deren Schwinden verblieb zur Beherrschung der Gemüter immer noch der Zwang des Gewissens durch Erregung von Furcht und Hoffnung: deorum iniuriae diis curae. Erfunden haben die Priester natürlich solche Gestalten wie Tityos und Ixion u. a. nicht. Diese sind im Grunde doch nichts anderes als die ideale Widerspiegelung des Volksgewissens (wie oft, zuletzt von Milchhoefer Philol. 1894 S. 385 ff., betont worden ist). Dergleichen liegt zerstreut genügend noch vor. So sagt Hesiod (Theog. V. 793 ff.) „der meineidige unter den Göttern liegt ein grosses Jahr in der Starre und in schwerer Krankheit, darauf ἄλλος ἐξ ἄλλου δέχεται χαλεπώτερος ἆθλος (durch neun solcher Jahre). Dümmler verbindet Delphika (Basel 1894) S. 11 mit Hesiod Fr. 157 der Orphika (Servius zur Aeneis VI V. 565: fertur namque ab Orpheo, quod dii peierantes per Stygem paludem novem annorum spatio puniuntur in Tartaro) und schliesst aus der nur andeutenden Art des Hesiod, dass dieser eine ausführlichere Überlieferung von göttlichen Hadesleiden vor sich hatte. Der Krankheitsstarre der Götter, bezw. dem Verweilen im Tartaros, und den ἆθλοι χαλεπώτεροι entsprechen bei den Menschen der

gar nicht so sehr ähnlichen älteren, einem früheren Griechenstamme zugehörigen, musischen Gotte Orpheus abgeborgt haben; nur in dieser Einschränkung würde ich eine ‚Konkurrenz der apollinischen mit der orphischen Religion', von der geredet worden ist, zugeben dürfen. Doch ist die Fassung dieses Urteils schief, falsch geradezu die Behauptung, dass ‚die orphische Religion gegen den Apollonkult gehalten den Rückschritt zu einer längst überwundenen Stufe' bezeichne, dass sie von den religiösen und geistigen Fortschritten eines halben Jahrtausends kaum berührt sei. Wer sich an diesem ınd anderm apodiktisch nichtssagenden Gerede über die schwersten Probleme der orphischen Forschung nicht genügen lässt, sondern mittelst vorsichtiger geschichtlicher Analyse das ursprüngliche Wesen der Gestalten, des

Tod und die Höllenpein. Für Göttervergehungen und Bussen ist Polygnots Gemälde noch auszunutzen. Leider wissen wir von der alten Hadesbeschreibung in der ‚Minyas' (einer Argofahrt?) zu wenig. Welcker schienen (wegen Pausanias X 28, 2 = Fr. 1 K.) Theseus und Peirithoos die Hadesfahrer gewesen zu sein (Ep. Cyklus[2] I S. 242). Die Situation war wohl die aus den Fröschen V. 193 ff. bekannte, wie schon von andern bemerkt ist. Wenn die Hinabgestiegenen das Fährboot an seiner Landungsstelle nicht vorfanden (*ἔνϑ' ἤτοι νέα μὲν νεκνάμβατον, ἣν ὁ γεραιὸς πορϑμεὺς ἦγε Χάρων, οὐκ ἔλαβον ἔνδοϑεν ὅρμου*), so muss es sich um ein (ja auch erklärliches) Ausbleiben der Fahrgelegenheit gehandelt haben. Die Beiden waren gezwungen, den See (wie Xanthias in dem aristophanischen Stücke) zu umgehen. Schon dabei mochte sich Anlass zu mancherlei Detailerzählungen über die Dinge im Hades bieten. Welcker fingiert (unwahrscheinlich!) die Beiden seien von Hades verfolgt und, da sie den Kahn nicht vorfanden, am Seeufer eingeholt worden. Aber sie hätten doch weiter laufen können, um den See herum. Unter den weitgehenden Vermutungen im XVI Hallenser Winckelmannsprogramm S. 79 f. ist die Zurückführung von Kallisto Aktaion Autonoe (alle von der ‚Todesgöttin' Artemis getötet!) auf die ‚Minyas' bestechend. Mir scheint für die Beurteilung des Problems die Parallele der erhaltenen ‚Argonautika des Orpheus' von Bedeutung, über welche Fr. Jakobs bei Ukert Geographie der Griechen und Römer I 2 S. 351 ff. eine Reihe sehr einsichtiger Bemerkungen vorgetragen hat. Unrichtig ist nur, dass Orpheus' Name erst in später Zeit für die Argoabenteuer hervorgesucht sein soll. Orpheus ist Minyer (S. 63. 143 u. s.) und in diesem Sagenkreise ursprünglicher als selbst der wohl erst durch das letzte, das dorische, Stadium der Pontosbesiedlung auch hier zur Herrschaft gelangte Apollon S. 130 f.

Orpheus wie des Apollon, selber aus den Quellen zu verstehen trachtet, wird nicht bloss den Überschwang mantischer Ekstase (ein sicher und anerkannt dionysisches Element), sondern daneben Apollons musische Bedeutung auszusondern sich entschliessen müssen. Der tiefste der Hellenengötter besitzt in der That ein kompliziertes Wesen. Er begreift sich, wie er schliesslich ist, als entwickelte Neubildung, welche den Untergrund des Älteren, schärferem Auge noch erkennbar, unter einer moderneren äusseren Hülle durchblicken lässt. Aus einem Herden-, Hirten- und Jägergotte ist Apollon das, was er uns am Ende vorstellt, erst ‚geworden‘, wie meistens die Götter der Griechen, wie alle nicht dogmatischen Erschaffungen der Religionen der Völker. Hier ist kein Stillstand. Wir freilich sehen vielfach nur die Schlussstufe allmählichen Werdens mit noch genügender Deutlichkeit; den Entstehungsprozess zurück zu verfolgen, die Natur der Einzelgestalten in der griechischen Religion nicht sowohl begrifflich zu erfassen als geschichtlich und analytisch zu entwickeln, das, nichts als das, ist die nicht leichte Aufgabe der wissenschaftlichen Erforschung. Aber wie wenig Arbeiter sind sich dieser Pflicht und ihrer zwingenden Konsequenzen bisher bewusst gewesen! Die griechische Religionsforschung wird von ihren Schwesterdisziplinen auch in diesem Falle lernen müssen. Die Veden neigen dazu, die Götter zu Paaren zu verbinden; dem entspricht bei den Griechen das Verhältnis der Abstammung und der Freundschaft. „Indem man Agni und Indra“ schreibt Oldenberg [28]) „gemeinsam verherrlichte, dehnte man, was dem einen Gotte zukam, auch auf den andern aus. Agni, sonst kein Somatrinker, wurde zum Somatrinker in Indras Genossenschaft, er wurde zum Vṛtratöter und Schwinger des Donnerkeils, er wurde wie Indra zum Gewinner der Kühe und Wasser, der Sonne und Morgenröte. So wandert der Mythus von einem Gott zum andern; die Forschung muss sich davor

[28]) Die Religion des Veda S. 99 f.

hüten, ihm dann an beiden Stellen dasselbe Gewicht zuzuerkennen, sondern sie muss das Ursprüngliche und das Übertragene unterscheiden."

Die Nereiden als Mitstifterinnen der Dionysosmysterien könnte man sich versucht fühlen aus dem Umstande zu erklären, dass Dionysos selber auch Gott des Meeres, oder auch so, dass sein Mysteriendienst von Jenseits des Meeres gekommen ist.[29]) Wie dem sei: alter, auch altattischer Vorstellung entspricht der Glaube an die Verehrung der Kore durch die Nereiden jedenfalls (den Beweis liefert Euripides); nach thebanischem, von Delphi sanktioniertem Glauben waren dionysische Thiasoi durch die Nereide Ino mehrfach gestiftet worden.[30]) Es scheint überhaupt, als ob Nereiden und Erdgöttin noch tiefere Verbindung haben, wenigstens im Mythus. Was Gaia bei Hesiod mit Briareus thut, das wiederholt die Meeresgöttin Thetis in der Ilias „mit Briareos, den die Götter Aigaion nennen" in etwas anderem Zusammenhange. Thetis, das Meereswesen Aigaion dem Zeus zu Hilfe sendend — das verstehen wir. Dieselbe Meeres-

[29]) Hermes 1888 S. 70 ff. Die Nereiden treten in der Dionysossage auch als Ἅλιαι ‚Meerfrauen' auf (Pausan. II 22, 1; G. Kirchner Attica et Pelop. p. 45[1]). Θαλάσσιαι im Gefolge der Kybele von Plakion: CIG II 3657; Kirchner a. a. O.; Lobeck kannte das Problem, ohne sich zu entscheiden (I p. 395).

[30]) Euripides Ion V. 1080 ff., erkannt von Eugen und Christian Petersen (Philologus 1868 S. 414). Als Ornament kennen wir an einer weiblichen, eine Eingeweihte darstellenden, Gewandstatue, welche St. Pighius beschrieben hat (Otto Jahn Berichte der sächs. Ges. d. Wiss. 1868 S. 177 f.), „eine fast nackte Frau, die mit beiden Händen ihren bogenförmig wallenden Schleier festhält von einem Seebock getragen" (auf einem andern Exemplar schwimmt ein Triton voran, während ein Delphin folgt); vgl. S. 72. Es verschlägt nicht viel, dass im eleusinischen Hymnus auf Demeter Persephones Gespielinnen ‚Okeaniden' heissen. Vgl. die Grabmalereien von der Via latina Annali 1860 p. 398 ff. Monumenti VI tav. XLIII. XLIV. Die Nereidensarkophage der Christen stammen wohl aus heidnischen Fabriken: De Rossi Bull. d. commiss. municip. 1873 p. 198. — Über Delphi und Theben Hermes 1891 S. 178 ff.

göttin den Briareos, der Gaia Sohn, aus dem Erdinnern hervorholend (wo sie ihrem Wesen nach eigentlich doch nichts zu schaffen hat) — das verstehen wir unter der hier ja zutreffenden Voraussetzung erst, dass Thetis einstmals mehr als blosse Nereide war. Sie ist ‚Thesmothetis' auch äusserlich, mit Gaia-Themis eigentlich identisch.[31])

War es des orphischen Dichters Ansicht, dass Nereiden, Apollon und Orpheus' Mutter Kalliope die Mysterien des Dionysos und der Kore zuerst eingeführt hätten, so verträgt sich damit nicht Hymnus XXXVIII V. 6, wo die Stiftung eines Mysterienvereins den Kureten, auch nicht Hymnus LXXIX V. 8, wo das Gleiche der Göttin Themis zugeschrieben wird. Man sieht, wie oberflächlich das orphische Pantheon der Sammlung hergerichtet ist.[32]) Klaffende Gegensätze sind einfach stehen geblieben oder aneinandergerückt. Wir heute haben so die Möglichkeit, die Analyse auszuführen.

Die orphische Hymnensammlung gibt sich also als eine Kontamination. Orphische Hymnen aus verschiedenartigen Thiasoi verschiedener Götter sind meist unter Beseitigung ursprünglicher Zusammengehörigkeit zu einem teilweise theogonisch geordneten Ganzen spät und lose nur verbunden. Die heute vorhandene theogonische Ordnung kann die allererste nicht gewesen sein: sie ist sekundär.[33]) Von

---

[31]) Vgl. De Lenaeo et Delphinio p. XV⁴. Als *δέσποινα πεντήκοντα Νηρήιδων χορᾶν* (so Aischylos von Thetis Fr. 174) könnte man die Kore im euripideischen ‚Ion' auch bezeichnen. Achilles, Thetis und die Nereiden im Kult von Erythrai in Kleinasien: Dittenberger Sylloge p. 537.

[32]) *Πάνθειος τελετή* (ganz göttlich): z. B. H. XXXV V. 7. — Für den orphischen Titanenhymnus XXXVII V. 2. *ἡμετέρων πρόγονοι πατέρων* (nämlich die Titanen) ist die Entscheidung, ob Orpheus oder ein Anderer spricht, aus dem Gedichte allein nicht mit Sicherheit zu fällen. Vgl. A. 16.

[33]) So Chr. Petersen a. a. O. und mit ihm Dieterich De hymnis p. 15 sqq. — Equidem nullum tempus festum reperio (schreibt Lobeck in seinem klassischen Buche) quo tanta deorum diversissimorum turba convocari potuerit, nisi forte ‚die pandiculari' . . . . sed potius, ut serio agam, haec mihi sententia est, has precationum formulas quicunque composuerit,

den behandelten Gegensätzen abgesehen, lässt sich nur schwer und unsicher sondern. Es scheint im Allgemeinen, als ob die Sphäre des Dionysos und der Kore von der noch übrigbleibenden Göttermenge einiges an sich herangezogen hat, Seilenos und Genossen, Nereiden, Musen, Moiren, Hekate (S. 175 ff.) und andere. Wir verspüren jedenfalls einen zentralisierenden Pantheismus. Zu seinem Träger ist spät Orpheus geworden (anderswo Pythagoras, dieser wohl nach spätorphischem Muster.)[34]) Von der Göttermutter und den Kureten war S. 103 und S. 183 die Rede. Hymnen auf die Grosse Mutter schreibt dem Orpheus auch der Biograph zu.[35]) So könnte man in Orpheus wohl auch den Stifter des samothrakischen Dienstes sehen (XXXVIII f.), für den sonst Attis

---

nulli certo aut sacrorum aut hominum generi destinasse sed omnibus, qui deorum aliquem propitiaturi essent, quasi verbis praeire voluisse, non quo crederet quendam his usurum, sed animi causa et ut ostenderet, quid Orpheus, si voluisset optimam precandi rationem tradere, praeccepturus fuisset. Einiges Richtige gegen diese Auffassung schon bei J. Burckhardt S. 205.

[34]) In diesem Sinne pantheistisch gehalten ist die Einleitung der orphischen ‚Argonautika', die aufzählt, welcher Götter Dienste Orpheus verbreitet und besungen hat. Als *τῆς πολυθεότητος πρῶτος διδάσκαλος* galt Orpheus den Christen (Lobeck Agl. I p. 438 sqq. Johannes Antiochenus Chron. IV p. 547 sq. *Ὀρφεὺς πολλὰ μυστήρια διδαχθείς*); wer Orpheus heute als Grossmeister aller möglichen Mystik bezeichnet, steht auf dem Boden nur der späten Überlieferung. Ähnlich der historische Methapos im vierten Jahrh. v. Chr. *τελετῆς καὶ ὀργίων παντοίων συνθέτης* Pausan. IV 1, 7. — Über Pythagoras, das Abbild des späten Orpheus, Iamblichos 151 p. 110 sq. N. *ἔτι δέ φασι καὶ σύνθετον αὐτὸν ποιῆσαι τὴν θείαν φιλοσοφίαν καὶ θεραπείαν, ἃ μὲν μαθόντα παρὰ τῶν Ὀρφικῶν, ἃ δὲ παρὰ τῶν Αἰγυπτίων, ἃ δὲ παρὰ Χαλδαίων καὶ Μάγων, ἃ δὲ παρὰ τῆς τελετῆς τῆς ἐν Ἐλευσῖνι γινομένης, ἐν Ἴμβρωι τε καὶ Σαμοθράικηι καὶ Δήλωι, καὶ εἴ τι παρὰ τοῖς κοινοῖς* (Genossenschaften), *καὶ περὶ τοὺς Κελτοὺς δὲ καὶ τὴν Ἰβηρίαν.* Dazu treten (14 p. 14) noch die phönikischen Kulte: *πάσας τελεσθεὶς θείας τελετὰς ἔν τε Βύβλωι καὶ Τύρωι καὶ κατὰ πολλὰ τῆς Συρίας μέρη ἐξαιρέτως ἱερουργουμένας κτλ.* Vgl. unten S. 209 ff.

[35]) Suid. s. v. *Ὀρφεύς . . . Θρονισμοὺς μητρώιους καὶ Βακχικὰ κτλ.* Lobeck I p. 368 sqq. 639 sqq. Vgl. Apollonios Argon. I V. 1134 (wo die Argonauten *Ὀρφῆος ἀνωγῆι* der Rhea vom Dindymon zu Ehren den Waffentanz aufführen). Philostratos Vita Apoll. VI 27.

in Anspruch genommen zu werden pflegt.[36]) Tiefer auf die Analyse einzugehen ist gefährlich. Die Gefahr liegt für die Untersuchung gerade in der aufgedeckten synkretistischen Art. Die unglaublichsten Göttergestalten haben sich friedfertig zu einem Vereine zusammengefunden: wer will sagen, wie? Es ist nicht eigentlich ein Vermischungsprozess, sondern ein Nebeneinander der Gestalten, wie wir es sonst zwar in einzelnen Ansätzen kennen, aber nicht in der Gesamtheit, wie hier. Zuletzt hat Orpheus so ziemlich alle Mysterien gestiftet. Die Christen sagen es, und die Hymnensammlung dient, wie die Einleitung zu den orphischen ‚Argonautika', dieser späten, von dem Ursprünglichen himmelweit abstehenden Ansicht zur Bestätigung.

Es gilt die Einzelgestalten der griechischen und griechisch-orientalischen Götter, die wir in der Sammlung vorfinden, auf orphische Kultelemente hin vorurteilslos zu untersuchen. Wo eine Kontrolle möglich ist, scheint sie für die Epoche des Niedergangs der antiken Welt, wo nicht ohnehin schon Gleichgeartetes von Anfang an vorhanden war, die Orphisierung der Götter zu bestätigen. Und nicht erst für so späte Zeit. Die eleusinische Demeter wird in dem orphischen Hymnus XL gefeiert. Wir wissen bereits (S. 99 f. 109 ff.), wie früh Orphisches in Eleusis Eingang gefunden hat, und es ist nach allem zu verstehen, dass unter Orpheus' Namen ein schwerlich sehr junges Gedicht vom ‚Raube der Kore und den Irren der Demeter' zirkulierte (S. 111). Ich finde nichts, was in der Schilderung des Isisrituals, wie der Isismyste Apuleius es gegen Ende des Verwandlungsromans darstellt, ‚unorphisch' wäre; wobei zunächst wenig ausmacht, ob die Gleichheit ursprünglich oder durch Beeinflussung des orientalischen Kultes seitens der Orphik erst geworden ist. Die Reinigung durch die vier Elemente kehrt in der

[36]) Argon. V. 29 (Usener Rh. Mus. 1868 S. 322).

orphisch-pythagoreischen Nekyia wieder, nicht erst in der von Vergil (Aeneis VI) überlieferten, sondern schon bei Empedokles.[37]) Die Inthronisierung hat ihre Analogie in dem Zagreusritual (S. 102), und so fort. Osiris „welcher die Macht und die Herrschaft über die Götter der Unterwelt besitzt“[38]) wird, wie der griechische Hades, auf italischen Inschriften gebeten, kühlen Wassertrunk den dürstenden Seelen dort unten zu spenden. Schon auf den bis in das dritte vorchristliche Jahrhundert zurückreichenden Goldplättchen von Petelia lesen wir dieselbe Bitte inmitten einer durchaus hellenischen Hadesbeschreibung,[39]) ja schon Empedokles weiss (V. 387) von der „ausdörrenden Krankheit im Jammerthal“ (er meint die Verschmachtung nicht auf Erden, wie vermutet ist, sondern in der Unterwelt, S. 113). Deshalb sind dorthin pflichtmässig die Grabesspenden an die lieben Toten gerichtet. Wir sehen deutlich: am Hades der Griechen ist dieser Zug so ursprünglich, wie nur möglich.

---

[37]) V. 377 ff., hier allerdings auf die Oberwelt verlegt. Vgl. Kap. IV, 2.

[38]) IGSI 1047 (Rom) u. o.

[39]) IGSI 1488. 1705. 1782 (Latium) *δοίη σοι Ὄσιρις τὸ ψυχρὸν ὕδωρ.* 1842 *ψυχρὸν ὕδωρ δοίη σοι ἄναξ ἐνέρων Ἀϊδωνεύς* (Dieterich S. 95 ff.). 638 V. 8—10 (Petelia). (Ähnliches im Rigveda: Oldenberg Relig. des Veda S. 588). Der dionysische Charakter der Mysterien dieser Gegend Unteritaliens steht durch die Selbstbezeichnung eines jugendlichen Mysten als ‚Böcklein‘ (Satyr CIL III 686) für einzelne Fälle fest. Er sagt: *ἔριφος ἐς γάλα ἔπετον* 641 (642). Vgl. auch Kap. IV. Zum Ausdruck Dieterich De hymnis p. 36 sqq. und Korintherbrief I 3, 1: *κἀγώ, ἀδελφοί, οὐκ ἠδυνήθην λαλῆσαι ὑμῖν ὡς πνευματικοῖς, ἀλλ᾽ ὡς σαρκίνοις, ὡς νηπίοις ἐν Χριστῶι. γάλα ὑμᾶς ἐπότισα, οὐ βρῶμα· οὔπω γὰρ ἐδύνασθε. ἀλλ᾽ οὐδὲ ἔτι νῦν δύνασθε· ἔτι γὰρ σαρκικοί ἐστε.* Übrigens wollte Lehrs Pop. Aufs. S. 346 Ägyptisches auf den unteritalischen Plättchen erkennen. Das hängt mit seiner Grundanschauung über die Orphiker zusammen, deren Lehren ihm wie vielen Forschern ‚möglicherweise‘ ägyptisch (oder ‚orientalisch‘) waren (so sehr hat die falsche Herodoterklärung nachgewirkt [S. 164 ff.]). Die ägyptischen Totenbücher wurden freilich als Pässe der Mumie mit in den Sarg gelegt: eine Analogie, mehr nicht (trotz Herodot II 123, der als hellenische Vertreter der Seelenwanderung wohl Orpheus Pythagoras und Empedokles im Auge hat [anders L. v. Schroeder Pyth. und die Inder S. 10 ff. 22]).

Folglich begegnete sich hier ägyptische und orphisch-griechische Art; denn auch Osiris spendet nach ägyptischem Glauben den dürstenden Toten den kühlen Trunk. Im orphischen Hymnus XLII V. 9 wird Isis, die Mutter der Mise, angerufen. Das mag zuletzt immerhin nach Alexandrien weisen[40]) (der späte Orpheus der ‚Argonautika' ist darum auch in Ägypten und Libyen gewesen, um den dortigen Menschen die gottgekündeten Weihen zu bringen, d. h. fremde Gebiete zu annektieren, V. 102), aber der vorliegende späte Hymnus kann natürlich irgendwo anders ebensogut entstanden sein (S. 4). Wir wissen hierüber Näheres nicht. Noch lehrreicher ist der Fall des Sabazios (H. IIL). Ich werde ihn Kap. IV ausführlich behandeln. Der altorphische Götterkreis erweitert sich sichtlich im Laufe der Zeiten, bis er so ziemlich alle griechischen und orientalischen Gestalten umfässt. Die Inkonsequenz, mit welcher man der Konsequenz zu Liebe verfuhr, ist auch hier charakteristisch: die selbstgemachten Betlieder — und sie sind z. T. sehr spät — trug man doch kein Bedenken für Gedichte des Religionsstifters selber, des Orpheus, auszugeben. Er selber sprach sie. „Das liturgische Gewissen war stärker als das historische," sagt Oldenberg von einer entsprechenden Gewohnheit der nachbuddhistischen Gemeinden.[41])

Die Zeit wird kommen, wo die seit Gottfried Hermann mehr verachteten als erforschten orphischen Hymnen in ihrer Bestimmung und ihrer Entstehung werden begriffen sein. Poesie soll man in ihnen nicht suchen. Aber bei methodischer Verwendung wird man dort eine für die Religionsgeschichte ergiebige Quelle finden. Sie gehören in die Liturgie des griechischen Kultus, deren Formen im Laufe der Zeiten wohl zu erstarren, aber nicht leicht zu verschwinden pflegen.

---

[40]) Dieterich Philologus LII S. 6.
[41]) Buddha S. 341.

Lobeck hat, obwohl er die orphischen Hymnen — lediglich ihres Synkretismus wegen — gar nicht ernst nehmen mag, (merkwürdig genug) doch schon die Parallele der ausnahmslos für den praktischen Gebrauch bestimmten liturgischen Hymnen der Christen herangezogen, auch an schlagenden Beispielen aus Ovid und älteren Schriftstellern gezeigt, wie sich diese poesielosen liturgischen ‚Anrufungen' in den poesiereichsten Zeiten des hellenischen Volkes schon vorfinden und unverändert erhalten haben. Den Dikehymnus unserer Sammlung (LXII) kennt der spätestens der Diadochenzeit angehörige Verfasser der ersten Rede gegen Aristogeiton bereits als ein Gedicht des Orpheus; diese Verse müssen damals in Athen populär gewesen sein;[42]) sie sind ‚orphisch'. Frei von jedem Verdachte orphischer Natur ist der Prosahymnus des Rhetors Aristeides auf Zeus (I). Wie schliesst das Kunstwerk? Es ist eine nach den Gesetzen und Bedürfnissen geschmückter Rede umgestaltete umfängliche Reihe von Ehrentiteln des Gottes,[43]) wie denn auch sonst aus diesem Erzeugnis einer zwar späten, aber noch nicht totmüden, Epoche bewusstes Anlehnen an die altherkömmliche Art einfacher Kultpoesie leicht heraus zu erkennen ist.[44]) Wir gelangen, das Auge wendend, bis in sehr alte, bis in die herrliche Blütezeit griechischer Dichtkunst und Sitte zurück. Nicht bloss die den rhapsodischen Vortrag der Heldengedichte einleitenden Proömien, welche unter den ‚homerischen Hymnen' stehen, bewahren für jeden, der sehen kann, z. T. noch einiges von dem typischen Charakter des alten Gebetes: wie spricht denn Sappho zu ihrer Göttin?

---

[42]) Agl. I 395. 401. Ovid Metam. IV V. 1 ff. Chr. Petersen macht a. a. O. S. 407 f. 421 f. auf einiges Andre aufmerksam. Über den Dikehymnus vgl. auch Dieterich Nekyia S. 137 ff.

[43]) I p. 10 Dindorf.

[44]) Vgl. p. 2 (die Anrufung der Musen) u. a. Aratea p. 252 habe ich auf die Sammlungen der Zeusepitheta in den Aratscholien und bei Cornutus hingewiesen.

Ποικιλόθρον', ἀθάνατ', Ἀφρόδιτα,
παῖ Διός, δολόπλοκ', λίσσομαί σε
μή μ' ἄσαισι μήτ' ὀνίαισι δάμνα, πότνια, θῦμον

so spricht mit noch hörbarem Anklang an die traditionelle Formel die herrliche Frau. Es hat mehr als bloss litterarisches Interesse, den hieratischen Typus, gewissermassen den unpersönlichen Kurialstil des Gebets, in seinen Abwandlungen durch Lyrik und Drama hindurch zu den Stoikern hellenistischen Dichtern Rhetoren abwärts bis in die Zauberpapyri hinein zu begleiten; siegreich hat er sich gehalten, bald mehr bald minder unversehrt. Wer wollte da weiter zu behaupten den Mut finden, die charakterisierte Liturgie sei auf die Orphiker beschränkt gewesen? Unter den ‚homerischen' Hymnen steht ein Gedicht auf Ares (8). Da es wenig mehr als eine Häufung ehrender Beiworte des Kriegsgottes enthält, so ist dem Hymnus seit Ruhnken das Wort gesprochen, orphischer Ursprung gewaltsam zuerkannt.[45]) Das nun einmal herrschende Vorurteil lässt den individuellen, doch wohl nicht orphischen Schluss (eine Friedensbitte, wie sie in der Anrufung des Kriegsgottes natürlich ist und nicht minder natürlich in dem wundervollen Einleitungsgebet Lucrezens an die Alleinherrscherin, die Venus Fisica der Aineiaden, V. 40 und sonst wiederkehrt) unbeachtet. Es ist bare Willkür, das Gedicht gegen die Überlieferung ohne jegliche Spur eines Grundes unter die Orphika zu stellen, wie noch in der neuesten Ausgabe wieder geschehen ist. Beiworte, nicht zufällig erraffte, häuft jede erregte Anrede im homerischen Epos, nicht bloss das Gebet; aber auch das homerische Gebet hat die im lebendigen Kulte vorhandenen ‚Anrufungen' benutzt und benutzen müssen. Und sieht man die liturgischen Gewohnheiten anderer Nationen an, so bemerkt man leicht Ähnlichkeiten aller Orten. Die alte Ansicht ist reif

[45]) Vgl. z. B. Gemolls Ausgabe. Auf die Königsberger Studien I (1887) S. 74 ff. verlohnt sich nicht einzugehen.

aufgegeben zu werden; zu sagen ist vielmehr: die Häufung der Götterbeinamen, die für uns in den orphischen Hymnen am augenfälligsten zu Tage tritt, kann ihrem Ursprunge nach nicht ‚orphische Mache', sondern nur ältere Sitte sein. Sie gehört in eine sehr frühe Stufe der sakralen Sprache der Griechen, in eine Stufe, die zwar durch die Macht wirklicher Poesie im Allgemeinen überwunden oder gemässigt, von den Orphikern aber mit Zähigkeit bis in die letzte Zeit ihres Bestehens hinein festgehalten und von den ältesten Christen, auf griechischer Erde wenigstens, nicht aufgegeben ist. Das älteste Gemeindegebet griechischer Christen, das der römische Clemens gegen Ende des ersten Jahrhunderts der Nachwelt mitgeteilt,[46]) die in die Verteidigungsrede des Christen Aristeides, welche er vor Kaiser Marcus hielt, eingeflochtene Doxologie des Christengottes,[47]) der angeblich von dem Alexandriner Clemens verfasste Hymnus auf Jesus Christus[48]) und manche Stücke aus den Apokryphen und alten Liturgien[49]) bewahren die für diese Poesien althergebrachte schmucklose und dem neuen Volke Gottes darum nur noch genehmere Gestalt. Dass diese noch später, z. B. in althochdeutschen Lobpreisungen religiöser Richtung, Marienliedern und dergl., wiederkehrt, wird nun kein Vorsichtiger mehr lediglich aus dem Einfluss der lateinischen Gebetüberlieferung erklären wollen. Die Juden besassen und besitzen

---

[46]) Ad Corinthios 59 (p. 96 sqq. ed. v. Gebhardt und Harnack).

[47]) P. 27 Seeberg (nach der syrischen Übersetzung). Markianos Aristeides war athenischer Philosoph gewesen, bevor er zum Christentum übertrat. Das merkt man an der Beweisform. Auf den bei Römern Stoikern und Christen gleich beliebten Arathymnus auf Zeus (Phainomena V. 4 *πάντη δὲ Διὸς κεχρήμεθα πάντες*) ist die Stelle p. 29, 5 sq. (erhalten im Roman Barlaam und Ioasaph [Migne XCVI p. 1108]) zu beziehen, aber mittelbar: *ού χρήιζει θυσίας καὶ σπονδῆς* (= Orac. Sib. VIII V. 390) *οὐδέ τινος τῶν φαινομένων* (d. i. Naturerscheinungen, wie bei Arat), *πάντες δὲ αὐτοῦ χρήιζουσιν.* Aratea p. 260.

[48]) Hinter dem Paedagogus (I p. 405 sqq. Dind.).

[49]) Über die ältesten Liturgien vgl. Swainson The greec liturgies (1884).

Ähnliches in ihrer Psalmenpoesie,[50]) ebenso die Araber[51]) und die Assyrer,[52]) die alten Perser im Avesta und die Manichaeer.[53]) Von der altindischen Gebetspoesie schreibt Oldenberg:[54]) „Die Sänger des Rigveda, in altererbter Weise dichtend für das grosse und prunkvolle Opfer, insonderheit für das Somaopfer, wollen nicht von dem Gotte, welchen sie feiern, erzählen, sondern sie wollen diesen Gott loben. Sie haben es nicht mit menschlichen Hörern zu thun; ihr Hörer ist vor allen andern der Gott selbst, den sie zur gnädigen Annahme des Opfers einladen. So häufen sie auf ihn alle verherrlichenden Beiworte, welche der schmeichlerisch-plumpen Redseligkeit einer das Helle und Grelle liebenden Phantasie zu Gebote stehen. Da ist kein Gott, bei dessen Augenwinken und dem Wallen der ambrosischen Locken von dem unsterblichen Haupt die Höhen des Olympos erbeben, aber eine lange Reihe von Göttern, unter denen jeder so gut wie der andere, wo der Sänger sich an ihn richtet, sehr gross oder der Grösste heisst, sehr glänzend, sehr gewaltig, sehr schön anzusehen, sehr freigebig dem Frommen; er vertilgt alle Feinde. . . Überall herrschen die Superlative, nicht das Begrenzte, Geformte." Man glaubt hier (auch S. 387) eine Art Charakteristik der orphischen Gebetspoesie zu vernehmen, wie sie in der Hymnensammlung beisammensteht, mag die letzte Ursache dieser Formlosigkeit nun in der eigentüm-

---

[50]) Baethgen (Handkommentar zum alten Testament herausg. von Nowack. II 2 die Psalmen) S. XXXVI ff.

[51]) „Der muslimische Rosenkranz (tesbîḥ oder subḥe) besteht aus 99 Kügelchen, deren jedes einem der Epitheta Allâhs entspricht, welche im Qorân vorkommen. Bei der Andachtsübung der Derwische (dhikr), namentlich der heulenden Derwische, hat man häufig Gelegenheit, die Rezitation der schönen Namen Allâhs zu hören. Der tesbîḥ ist aber allgemein verbreitet und vertritt dem Orientalen meist den Spazierstock. Vgl. Journal of the royal asiatic society 1880 p. 1 sqq." (Mitteilung meines Kollegen Dr. Jakob).

[52]) Nach mündlicher Mitteilung von Dr. P. Rost.

[53]) Proben bei Kessler Mani I.

[54]) Die Religion des Veda S. 3.

lichen Unbestimmtheit und in dem Verschwimmen der Göttertypen gegen einander oder in gewissen Kultthatsachen (wie wir deren einige kennen gelernt haben S. 175 ff.) oder endlich in der alles nivellierenden Höflichkeit der Gebetsprecher gegenüber jedem der Himmlischen, den man grade anzureden hat, gelegen sein. Die verschiedenartigen Kulturen begegnen sich jedenfalls wieder einmal an entscheidender Stelle. Von einer gegenseitigen Beeinflussung werden wir nicht leichthin reden wollen. Ein Beispiel. Wer sollte, den Blick auf die griechische Geistesentwicklung gerichtet, erwarten, der dialektisch-induktiven Methode, dem Herausfragen geistiger Wahrheiten auf Grund täglicher Analogieen, um 500 v. Chr. schon bei den Indern zu begegnen?[55]) Buddha neben Sokrates. Unter diesem Gesichtspunkt gewinnen die Orphika sehr hohe geschichtliche Bedeutung. Wir Philologen aber wollen in Zukunft nicht mehr, wie bisher, voreilig und vornehm verachtend von orphischer Mache reden, sondern die Manieren der ältesten religiösen Dichtform der Griechen, welche mit der Weise und dem Wesen der ältesten Sakralpoesie überhaupt stimmt (wir sehen das aus den typischen Gebeten auch so mancher der sogenannten Naturvölker von heute), lieber erst lernen. Wie jung die uns erhaltenen Gedichte in ihrer sprachlichen und metrischen Form sein mögen, lasse ich unerörtert (obwohl die Frage erneuter Prüfung bedürftig erscheint). Der hieratische Typus des Hymneninhalts und die Komposition sind von der Beurteilung gewisser formeller, bisher einseitig betonter Erscheinungen zu trennen.

Die orphische Hymnensammlung ist nicht für eine einzelne der vielen orphischen Gemeinden berechnet gewesen; und doch besitzt sie schon äusserlich durch die jedem Gedichte vorangesetzten Opfervorschriften wesentlich religionsgeschichtliches Interesse. So bleibt denn nichts übrig

[55]) Oldenberg Buddha S. 192.

als gewissermassen ein orphisches Gesamtliederbuch, eine Kodifikation der, wenn auch noch so unpoetischen, orphischen Gebetspoesie in der Sammlung zu erblicken, aus welcher der Einzelne das entnehmen wenigstens konnte, dessen er bedürftig war. Trotz vieler Verschiedenheiten lässt sich der Vergleich mit dem jüdischen Psalter nicht abweisen. Wie neben dem Psalmenbuch des gesamten Judenvolkes die Einzelsammlungen engerer Kultkreise fortbestehen blieben,[56]) so können wir das Vorhandensein von solchen Sonderbüchern, und was dem ähnlich ist, auch für die griechischen Kulte orphischer und nicht-orphischer Natur, übrigens auch für andere Kreise, noch nachweisen. Mehrere der unter den homerischen Hymnen uns aufbewahrten Gebete, je eins an Artemis (9) und Hermes (18) und der grosse Hymnus auf die griechisch-kyprische Landesgöttin Aphrodite (4), endigen mit der Versicherung des Vortragenden, auf das mitgeteilte Kultgedicht ein anderes folgen zu lassen (*σεῖ δ' ἐγὼ ἀρξάμενος μεταβήσομαι ἄλλον ἐς ὕμνον*). Gegen die bestimmte Aussage derjenigen, die es allein wissen können, beziehen die Erklärer die nicht erhaltenen Fortsetzungen auf rhapsodische Vorträge aus dem Schatze des Heldenepos.[57]) In den genannten Fällen geht das nicht an, wenigstens zunächst nicht; ein zweiter Hymnus muss vielmehr auf den ersten gefolgt sein, und wer weiss, ob die Reihe damit schon beschlossen war! Die *πάνθειος τελετή* (A. 32), welche in den orphischen Anrufungen eine Rolle spielt (es wäre an sich nicht nötig, mehr als ein nur lokales Pantheon aus diesen Worten zu vermuten), bietet sich kaum zum Vergleiche dar. Man könnte sagen, jede der an gewissen Lokalfesten der Artemis (von Smyrna?) und des Hermes (unbekannten Kultortes) und der kyprischen Aphrodite mitbeteiligten Gottheiten habe ihr Loblied (‚Theologie‘) auch miterhalten, und

---

[56]) Baethgen a. a. O.

[57]) Bergk Griech. Litteraturgeschichte I S. 746 [10] verwechselt Hymnen mit epischen Vorträgen.

sich so wie von selbst an das Zeremoniell der athenischen Iobakchen zurückerinnert fühlen (S. 120 ff.). Das wird für den grossen Aphroditehymnus, der das Lob der Göttin als Selbstzweck verfolgt, auch zutreffen. Bei den kleineren und proömienartig gestalteten Liedern an Artemis und Hermes ist ebensogut denkbar, dass sie mit anderen (nicht erhaltenen) vereinigt epische Vorträge aus dem Heldenepos religiös einzuleiten bestimmt gewesen sind. So steht noch heute vor dem theognideischen Spruchgedichte ein dreifach gegliedertes Proömium an die megarischen Stadtgottheiten, Apollon und Artemis, und an die Musen-Chariten: der megarische Verfasser hat es so gewollt, und wir haben ihn nicht zu meistern.[58]) Näher kommt der erhaltenen orphischen Hymnensammlung eine andere Analogie. Die attischen Lykomiden, deren in Phlya gelegene Gentilkulte im Laufe der Zeit orphisiert worden waren, besassen eine angeblich von Orpheus selber herrührende Hymnen- und Gebetsammlung. Unser Berichterstatter schildert sie so:[59]) „Wer sich mit Poesie etwas eingehend beschäftigt hat, weiss, dass Orpheus' Hymnen nur ganz geringen Umfang haben und im Ganzen nicht gerade zahlreich sind. Die Lykomiden kennen diese Hymnen und tragen sie zu ihren gottesdienstlichen Begehungen vor. Ihre poetische Form ist gewählt, und so dürften sie nur den homerischen Hymnen nachgesetzt werden: an religiösem Gehalt sind sie diesen sogar überlegen.“ Merkwürdig ist die formelle Wertschätzung (denn lobend wie Pausanias urteilten auch andere damals über diese kunstlos altertümelnden Ge-

---

[58]) Über Theognis vgl. Index lect. von Greifswald 1893 p. XIV sqq. Zwei Eröffnungsgebete an alle Götter stellt Demosthenes seiner Kranzrede voran, zum Teil mit gleichen (übrigens typischen) Worten. Dass beide demselben ‚Entwurf‘ der Rede angehören, hätte Kirchhoff nie in Zweifel ziehen sollen (Abh. d. Ak. 1875 S. 80 ff.), so wenig wie die aus Gründen der Taktik in der Mitte umgebrochene Disposition. Diesen Fall hatte ich schon GGA 1893 S. 627 f. im Auge (ohne über den Unterschied der aratischen Komposition im Unklaren zu sein).

[59]) Pausanias IX 30, 12 (Kap. III).

bete);[60]) bindend sind für uns heute nicht mehr Urteile aus jener Zeit des Niedergangs, sondern allein die mitgeteilten Thatsachen. Da unser orphisches Liederbuch etwa achtzig Nummern enthält, so kann es dem im zweiten Jahrhundert n. Chr. lebenden Pausanias unmöglich vorgelegen oder in Gedanken vorgeschwebt haben. Dieser bezieht sich vielmehr (er sagt es ja selbst) auf die wenig umfangreiche, zu praktischem Gebrauch bestimmte, Sondersammlung des attischen Geschlechtes der Lykomiden. Ob der Veranstalter der erhaltenen Sammlung dies attische Kultbuch, wie der Psalter die Liederbücher der Levitengilden, mitbenutzt hat und wie weit, entzieht sich völlig unserer Kenntnis. Auf thebanischen Ursprung wird Hymnus XLVII (auf den Dionysos der Kadmeer mit dem Beinamen Perikionios[61]) zu setzen sein. Dagegen führt die Verbindung des Gottes mit Apollon in dem S. 184 f. besprochenen Nereidengedicht an denjenigen Ort, wo sie aller Wahrscheinlichkeit nach, wenn nicht entstanden, so jedenfalls im Kult vertreten worden ist: nach Delphi.[62]) Man beginnt allmählich die religiöse Bedeutung Delphis zu ermessen. Möglich, dass diese Zentralstätte der dionysisch-orphischen Religion auf die Herstellung der Hymnensammlung überhaupt von Einfluss gewesen ist. Weiterhelfen könnte hier nur die Vermehrung des Materials durch inschriftliche Funde; und solche sind jetzt mehr denn je aus Delphi zu erwarten.

[60]) Aristeides Or. I p. 47 (im ‚Hymnus' auf Dionysos) *τοὺς μὲν οὖν τελέους ὕμνους τε καὶ λόγους περὶ Διονύσου Ὀρφεῖ καὶ Μουσαίωι παρῶμεν καὶ τοῖς ἀρχαίοις τῶν νομοθετῶν.*

[61]) Hermes 1891 S. 187.

[62]) Die Kombinationen von Michael Ross De Baccho delphico, Bonn 1865, p. 24 gehen viel zu weit. — Im Pythion von Sekyon (S. 148[38]), einer delphischen Filiale, war Orpheus als Sohn Apollons anerkannt (auch in Delphi?). Da wundert man sich, Orpheus für Delphi nur durch Polygnots Bild bezeugt zu finden. Oder steckt Orpheus in ‚Thrax', dem mythischen Stammvater des priesterlichen Geschlechts der delphischen *Θρακίδαι* (vgl. die Hieronymien S. 70 f.)? Diodor XVI 24, 3. Über die Nachkommen des Orpheus ist Kap. I A. 74 und S. 153 f. gehandelt.

IV.

DIE NIEDERFAHRT DER VIBIA.

1. Inschrift und Bild.

Der Siegeszug der orphischen Jenseitsreligion nahm seinen Anfang durch die griechisch redende Welt, als mit dem Höhepunkt der ostgriechischen, der ionischen Kultur der fromme Glaube an die alten Götter im Volke nachgelassen hatte und unter den Gebildeten zu einem grossen Teile bereits verschwunden war. Die Stimmung der Ionier war im sechsten Jahrhundert verzweifelt. Die Völker des Ostens wankten, Reiche zerbrachen, nirgends ein Halt mehr und nirgends Rettung für dieses Leben. Auch die eigene Freiheit war dahin. Mit Leidenschaft klammerten sich hier wie anderswo die gequälten Menschenherzen Frieden für die Seele suchend an die Zukunftsverheissungen der Orphiker.[1])

---

[1]) Die Verbreitung der Orphiker über das ionische Kulturgebiet ergibt sich aus S. 41 ff. und Kap. II. Das älteste und darum wichtige Zeugnis steht bei dem Kolophonier Xenophanes (Schol. Aristophanes Ritter V. 408): *Βάκχον δὲ οὐ τὸν Διόνυσον ἐκάλουν μόνον, ἀλλὰ καὶ πάντας τοὺς τελοῦντας τὰ ὄργια βάκχους ἐκάλουν, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τοὺς κλάδους, οὓς οἱ μύσται φέρουσιν. μέμνηται δὲ Ξενοφάνης ἐν Σίλλοις οὕτως· „ἑστᾶσιν δ' ἐλάται πυκινὸν περὶ δῶμα“* (*ἐλάτη* Venetus; *ἐλατῶν π. π. δώματα βάκχοι* Lobeck I p. 308 A., *ἐλάτης βάκχοι* Wachsmuth Sillogr.[2] p. 188). Sicher ist die Beziehung auf dionysische Mysterien durch den Ausdruck *βάκχοι*, und sicher handelt es sich nicht um Zweige, die in der Hand getragen oder um den Kopf gelegt werden, sondern um solche, welche um oder vor das Haus gestellt zu werden pflegten. Zwischen Text und Verscitat besteht heute ein Widerspruch, gleichviel wie dieser zu erklären sein wird. Auf ein Sterbehaus weisen Stellen wie Plinius NH 18, 40 picea . . . feralis arbor et funebri indicio ad fores posita ac rogis virens (sonst die Cypresse: Plinius 60, 139 [Diti sacra et ideo funebri signo ad domos posita] Servius Verg. Aen. III V. 64 [moris autem romani fuerat ramum cypressi ante

Aber viele ergaben sich auch der Lust des Diesseits, dem unermesslichen Geniessen des Pessimismus: nach Ionien weisen in der That die ältesten Spuren materialistischer Lebensauffassung unter den Griechen. Diese bemerkenswerte Verirrung der griechischen Volksseele ist von den Geschichtsschreibern der griechischen Ethik und Philosophie darum ignoriert oder unterschätzt worden, weil sie sich weniger in theoretischen Sätzen als in praktischer Lebensführung bewegt und fühlbar gemacht hat. Da das Denkmal, welches ich wegen seiner Beziehung zur orphischen Religion einer

---

domum funestam poni, ne quisquam pontifex per ignorantiam pollueretur ingressus. Hinc Horatius C. II 14 V. 23 f. „nec te praeter invisam cypressum ulla brevem dominum sequetur"] und IV V. 507. Der angegebene Grund ist nicht richtig; es wird das Fernhalten gewisser Dämonen durch das Symbol frischer Vegetation ursprünglich bezweckt worden sein, wie in ähnlichen Fällen und zu vielen Zeiten des Jahres bei allen Ariern [vgl. Fr. Vogt ‚Über schlesischen Volksglauben" Mitteil. der schlesischen Ges. f. Volksk. I 1894 S. 9, A. Tille Geschichte der deutschen Weihnacht S. 26 ff. 266, Ploss Das Weib I² S. 46 Fig. 45]; der Glaube an böse Dämonen, welche nach der Leiche, bezw. nach der bis zur Beerdigung noch im Körper oder ganz nahe bei ihm weilenden Seele des Verstorbenen, lüstern sind, ist schon auf einer altassyrischen Bronze dargestellt bei Perrot und Chipiez Histoire de l'art II S. 364 f.; vgl. Vogt S. 12, Trede Heidentum in der kath. Kirche IV S. 411. 419 ff. 440. Scheiterhaufen von Cypressen umstellt: Varro bei Servius Aen. VI V. 216). So versteht man Aeneis VI V. 636 f., wo Aeneas auf der Schwelle des Totenhauses (hier des Hades selber) seinen Mistelzweig aufpflanzt. Die alten Inder, auch andre Völker, banden an den Toten bezw. an die Bahre einen langen Zweig, der die Spuren verwischen sollte, damit die gefürchtete Seele des Toten nicht zu den Lebenden zurück den Weg fände (Oldenberg S. 573). — Neuerdings hat Freudenthal (Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars, Breslau 1886, S. 1 ff.) Beziehungen zwischen der Theologie des Xenophanes und der orphischen Religion erweisen wollen und auf eine für unsere Frage wichtige Platonstelle aufmerksam gemacht (S. 29). Im Sophistes p. 242 D sagt der Eleate: *τὸ δὲ παρ' ἡμῖν Ἐλεατικὸν ἔθνος ἀπὸ Ξενοφάνους τε καὶ ἔτι πρότερον ἀρξάμενον ὡς ἑνὸς ὄντος τῶν πάντων καλουμένων οὕτω διεξέρχεται τοῖς μύθοις. Ἰάδες δὲ καὶ σικελαί τινες ὕστερον Μοῦσαι ξυννενοήκασιν, ὅτι συμπλέκειν ἀσφαλέστατον ἀμφότερα καὶ λέγειν, ὡς τὸ ὂν πολλά τε καὶ ἕν ἐστιν, ἔχθραι δὲ καὶ φιλίαι συνέχεται κτλ.* Die ionischen Musen sind nach Platon älter als die sizilischen Musen, als Empedokles. Einzig richtig ist es nach Fr., an die Orphiker zu denken

Besprechung zu unterziehen habe, auf jene frivol materialistische Weltanschauung Rücksicht nimmt, so muss die ganze Erscheinung kurz entwickelt werden.[2])

Der leitende Priester ‚des Sabazios und anderer Götter‘, ein gewisser Vincentius,[3]) hatte sich und seinem ehelichen Weibe Vibia in Rom eine Familiengruft errichtet.[4]) Seine in der Grabinschrift niedergelegte Lebensmaxime lautete: „Iss, trinke, treibe Kurzweil und komme zu mir. Solange Du

„die in ähnlicher Weise wie Xenophanes alle Vielheit der Erscheinungen in die Einheit des Zeus hatten aufgehn lassen... Die Theologie der Orphiker hat den Boden des Polytheismus niemals verlassen.“ Das Letzte ist ja richtig beobachtet, aber darum braucht Platon die Orphik noch nicht als ionisch zu bezeichnen: er citiert gleich darauf den Epheser Herakleitos! Ja, Platon kann die orphische Poesie gar nicht gemeint haben, weil ihm, wie dem altattischen Drama (S. 67. Kap. II) und der altattischen Kunst (50. Winckelmannsprogr. S. 154 ff.; vgl. Arch. Zeitung 1868 S. 3 ff. Taf. III), Orpheus ein Thraker war (S. 111); die orphische Muse würde ihm unbedingt eine thrakische gewesen sein. Er bedient sich ganz andrer Umschreibungen für die Orphik. So gibt er im Kratylos (p. 405 A—E) ironisch eine halbmusikalische, halbphysische Auffassung des Apollon zum Besten nebst einer Etymologie unter Berufung auf die *κομψοὶ περὶ μουσικὴν καὶ ἀστρονομίαν*. Dasselbe steht in dem orphischen Apollonhymnus, der seinem Gehalte nach alt sein kann (Kap. III). Orpheus, p. 402 B ja auch genannt, ist hier von Platon ins Auge gefasst. Dümmlers Vermutungen über diese Kratylosstelle sind in nichts zu billigen (Akademika S. 129 ff.).

[2]) Es ist veröffentlicht in Garruccis Storia dell' arte christiana VI S. 171 Taf. 493. Die beigegebene Abbildung, für welche mein Kollege Victor Schulze gesorgt hat, stammt aus jenem leider stark stilisierenden Werke. Das Original hat inzwischen ausserordentlich gelitten.

[3]) ‚Vincenti hoc (ostium) quetes quot vides; plures me antecesserunt, omnes exspecto.‘ Folgen die Worte in der A. 5, dann die Verse:

Numinis antistes Sabazis Vincentius hic est,
qui sacra sancta deum mente pia coluit.

‚Sabazis‘ ist eine Art Kurzform zu ‚Sabazius‘. *Σάβος*: H. orph. XLIX V. 2 und sonst.

[4]) Zufällig liegt die Grabkammer heute im Bereiche der christlichen Katakomben, aber unverbunden mit diesen. Diese Äusserlichkeit allein erklärt die wunderliche, immer noch sich wiederholende Behauptung, dass das Monument christlich sei, allerdings noch nicht. Vgl. unten.

lebst, handle gut; dies wirst Du mit Dir nehmen."[5]) Der Tote wird sprechend eingeführt: wer soll nach einem Leben voll materieller Freuden zu ihm kommen ins Elysium? Die individuelle Aufforderung richtet sich an bestimmte Personen wohl nicht. Allerdings sagt anderswo nicht der Beschauer, sondern der Hinterbliebene zu dem Heimgegangenen im Zwiegespräch „ich bitte, bereite mir dort gastliche Wohnung" und aus dem Grabe tönt es zurück „komme nur zu mir; alles ist bereit"[6]); da ist der Frager aber angegeben. Es scheint, dass in unserm Falle auch nicht Sabaziosmysten als die Angeredeten gedacht sind, sondern irgendwelche Leser der Inschrift.

Der Tote vermahnt, man solle essen, trinken, Kurzweil treiben. Zu diesem weltlich gerichteten Mahnwort des Verstorbenen besitzen wir eine alte viel variierte Parallele. Schon der erste Herausgeber des Denkmals hat sich ihrer erinnert.[7]) Es ist die sogenannte Grabschrift des Sardanapal, ein Denk-

[5]) Manduca bibe lude et veni at me; cum vibes, benefac; hoc tecum feres. Das griechische Original (A. 8) bot für ‚manduca' sicher *ἔσθιε;* dies Verbum ist allmählich durch manducare, das eigentlich ‚kauen' (*τρώγειν*) bedeutet, verdrängt worden (Wölfflin Sitzungsber. d. bayr. Akad. d. Wiss. 1894 S. 115 ff. Haussleiter Archiv f. lat. Lexikogr. 1894 S. 300 f.). Auf stadtrömischen Steinen (VI 3, 18659. IGSI 1588) steht ‚ego omnibus meis bene feci et quos contempsi per errorem ignoscetis' und *καλῶς πράξας μηδένα λυπήσας μηδενὶ προσκρούσας κτλ.*, auf einem attischen (CIA II 2724) *πᾶσιν δ' ἀνθρώποισιν παρέσχον ἀνέγκλητον ἐμαυτόν· ἔντιμον χθονίοισι θεοῖς ὑπεδέξατο γαῖα*, auf einem tanagraeischen (IGS I 584) *τῶν δ' αὐτῶν καὶ σὺ μεθέξεις, ὧν αὐτὸς δρᾶν οὐκ ἐφυλάξω. οἴσεις καὶ τάδε πάντα, ὅταν σὲ λάβηι ἔννυχος ἠώς.* Ähnlich die Sterbende bei Statius Silv. V 1 V. 186 (mecum ista fero).

[6]) Labeo Thyrso: „Rogo te, expedi mi hospitium. Nam quod hic ad superos mi dedisti, eiectus sum." Thyrsus Labeoni: „Veni (omnia parata sunt) ad me" (CIL X 1, 2641; die Parenthese ist evident, obwohl Mommsen ‚ad me' zu ‚parata sunt' hinzunimmt). CIL X 1, 2496: . . . et nos optamus ad vos properare parentes, ego pater Harmonius Ianuarius cum vestra matre etc.

[7]) Garrucci schreibt „i pagani sogliono dire col loro Sardanapalo: haec habui, quae edi quaeque exsaturata libido hausit" und vergleicht Terenz Hecyr. III 5 V. 10 (vixit, dum vixit, bene). Gegen die Verallgemeinerung ist zu protestieren: *ἡδονὴν οὐ πᾶσαν, ἀλλὰ τὴν ἐπὶ τῶι καλῶι αἱρεῖσθαι χρεών* ist griechisch.

mal, das niemals anders als in der Einbildung, nicht der Assyrer, sondern der östlichen Griechen bestanden und trotzdem früh schon viel von sich reden gemacht und, obwohl selbst nur Gestaltung einer Idee, eine Geschichte gehabt hat, wie andere Ideenformungen auch. Gehen wir von dem Gegebenen aus. „O Fremdling, iss, trinke und treibe Kurzweil (*παῖζε*); denn das Übrige im Menschenleben ist nicht einmal der Verachtung wert.“ [8]) Dies ist, wie jeder sieht, das Original des Vincentiussprüchleins. Allein auch diese Fassung der Sardanapalinschrift war die ursprüngliche nicht; diese sah gar nicht harmlos, sondern ganz ungeheuer materiell aus. Sie lautete: „Iss, trinke und fröhne dem Liebesgenuss; denn alles Übrige ist nicht einmal der Verachtung

---

[8]) Aristobulos (Strab. XIV p. 672, Athen. XII p. 530 A, Arrian Hist. Alex. II 5, 4) erzählt, in dem kilikischen Anchialos bei Tarsos, einer Gründung Sardanapals, sei dessen Grab mit Inschrift gewesen, aus welchem unter anderem die Worte *σὺ δέ, ὦ ξένε, ἔσθιε καὶ πῖνε καὶ παῖζε, ὡς τἄλλα τὰ ἀνθρώπινα οὐκ ὄντα τούτου ἄξια* (er meint den Gestus des *ἀποκροτεῖν*) angeführt werden. B. Niese stellt im Marburger Lektionsverzeichnis d. J. 1880 p. III sqq. die Benutzung dieser schwerlich erst durch Aristobulos aufgekommenen Nüance (vgl. A. 9) bei den Späteren fest. *πῖνε, παῖζε· θνητὸς ὁ βίος κτλ.* Amphis (Com. II p. 238 K.). Ion von Chios (Athen. X p. 447 D = Fr. 1) redet den Dionysos an

χαῖρε. δίδου δ' αἰῶνα, καλῶν ἐπιήρανε ἔργων,
πίνειν καὶ παίζειν καὶ τὰ δίκαια φρονεῖν:

der zweite Halbvers stammt aus älterer, wohl sakraler Poesie; das zeigt Empedokles V. 415 f.:

ἦν δέ τις ἐν κείνοισιν ἀνὴρ περιώσια εἰδώς
παντοίων τε μάλιστα σοφῶν ἐπιήρανος ἔργων.

Nach Reitzenstein sollen sich die Ionverse aus Xenophanes' Vorschrift für das Gelage (1 V. 13 ff.) erklären S. 50; das ganze Dionysosgedicht sei ein in der Form des *γρῖφος* gehaltenes *Παίγνιον* S. 86. Der Beweis ist nicht einmal versucht, auch unmöglich. Fr. 2 (Athen. X p. 463 B V. 7 f.) wiederholt Ion die Mahnung:

πίνωμεν, παίζωμεν, ἴτω διὰ νυκτὸς ἀοιδή,
ὀρχείσθω τις· ἑκὼν δ' ἄρχε φιλοφροσύνης.

Hier hätte doch schon die Steigerung lehren können, dass Ion ‚scherzen‘ nicht für *Παίγνια*-dichten genommen hat. Auch die Skolien haben Ähnliches wie Ion, z. B. Fr. 22 (nicht abhängig von Anakreon [Reitzenstein S. 20]): *σύν μοι πῖνε, συνήβα, συνέρα, συστεφανηφόρει κτλ.*

wert.“ [9]) Man erkennt den folgenden Hergang. Die bodenlose Frivolität, welche in den kurzen Lebenssatz zusammengepresst ist, erschien den Späteren, vielleicht schon manchem unter den Zeitgenossen, denn doch zu arg; durch Abänderung des dritten der Gebote wurde der materialistische Charakter des Ganzen zugleich gerettet und schwächlicheren Naturen angepasst. Als Spruch des gewaltigen Lüstlings der griechischen Legende, welche von dem historischen Assyrerkönige gar wenig noch übrig gelassen hat, gieng auch diese abgeschwächte Fassung um. Der Assyrer Assurbanipal war dazu berufen, den Träger des sittlichen (oder unsittlichen) Ideals abzugeben, welches Neigung und Wille breiter Schichten der kleinasiatischen Griechen für ihre eigene Lebenspraxis damals brauchten. Die öffentliche Meinung redet vernehmlich aus dieser Novelle. „Wie lange wollt ihr prassen?“ rief in der Stunde der Gefahr zürnend ein altionischer Dichter seinen Landsleuten zu; und wer empfängt aus der herodotischen Schilderung der ionischen Katastrophe nicht den Eindruck, als sei es eine Schaar kleiner Sardanapale gewesen, welche in sattem Behagen der Sinnenlust bis zuletzt, noch auf den Trümmern der untergehenden Heimat, nachgehangen, ohne für die allgemeine Freiheit die Hand erheben zu wollen? „Ihre sittlichen Thorheiten (*ἀφροσύναι*) haben sie von den Lydern gelernt“ schalt Xenophanes (Fr. 3), und Ninos vollends galt früh als Urbild einer ‚verblendeten Stadt‘. [10]) Die Anfänge zu der fatalistischen Auffassung reichen bis in die erheblich ältere Zeit der homerischen Gesänge zurück: die heitere Welt, welche das homerische Heldenepos schildert, hält mit bewusster Absichtlichkeit jeden beunruhigenden Gedanken an Tod und Jenseits von sich fern, um unbelästigt von quälen-

[9]) Ältester Zeuge Kallisthenes Fr. 32 p. 21 Müller (hinter dem Didotschen Arrian); nach ihm war das Grab in Ninive. Ich stelle A. 15 mit Kallisthenes den älteren Epiker Choirilos zusammen, weil ihn eine moderne Hypothese zur Quelle des Alexanderhistorikers gegen alle Thatsachen machen will.

[10]) *Νίνου ἀφραινούσης*: Phokylides Fr. 5. 9.

den Zukunftsbildern vergnügten Sinnes einem damals allerdings noch kraftvollen Geniessen in der Gegenwart zu leben. Verwandt ist in manchem die augusteische Epoche, verwandter die gährende Zeit der italischen Renaissance, welche an der Schöpfung der unser Weltalter bewegenden Gedankenwelt so wesentlichen Anteil hat. Von Lorenzo Magnifico sind zu einer Umzugsscene mit Dionysos und Ariadne die wehmütig-pessimistischen Verse gedichtet:

quanto è bella giovinezza,
che si fugge tuttavia.
chi vuol essere lieto, sia:
di doman non c' è certezza.

Wie in jener Epoche der neueren Geschichte, so riss sich zur Zeit des politischen Untergangs der ionischen Städte der individuelle Mensch los aus den Schranken des Patriotismus, der Religion und der alten Sitte; das geschah durch weltgeschichtliche Notwendigkeit, nicht durch eigene Schuld. Und wie das individualistische Kulturelement von den Italienern zu den anderen Völkern des Abendlandes, so wurde es einmal schon im fünften vorchristlichen Jahrhundert von Ionien aus nach dem Westen, vor allem nach Athen übertragen; das Persönliche, harmonisch entfaltet oder nicht, ward für die Folge zur Grundlage des geistigen Fortschreitens.

Die Anfänge einer Entwicklung, nur diese, charakterisieren sich in der homerischen Anschauung. In ihrer Endzeit erst, im Chaos des untergehenden Ioniens, innerhalb der Sphäre ionischer Genusssucht kann das Prototyp des Sardanapal-Assurbanipal (wie der bei Omphale schwelgende Herakles) in Novellenform erschaffen worden sein, und manche andere Typen scharf entwickelter Individualitäten dazu, allen voran der Krösus der Novelle.[11] „Irgendwo“, sagt J. Burck-

[11]) In gewissen arabischen Märchen sucht ein mit allen Genüssen übersättigter Fürst Heilung von seinem Überdruss und seiner Schwermut (R. Koehler Aufsätze S. 119 ff.). Die Wendung ist hier eine etwas andere.

hardt in seinem klassischen Werke,[12]) „musste die Renaissancedichtung den für alles Dogmatisieren unempfindlich gewordenen wilden Egoismus zeichnen . . . Nun zeichnet Pulci die Gestalt des Riesen Margutte, der sich gegenüber aller und jeglicher Religion zum sinnlichsten Egoismus und zu allen Lastern fröhlich bekennt und sich nur das eine vorbehält, dass er nie einen Verrat begangen habe . . . Margutte gehört notwendig mit zu dem Weltbilde der Dichtung des 15. Jahrhunderts . . . Auch in anderen Gedichten wird den Riesen und Dämonen, den Heiden und Mohammedanern in den Mund gelegt, was kein christlicher Ritter sagen darf.“ Diese im Begehren sinnlich geistig sittlich gleichgerichteten Epochen lehren sich wechselseitig verstehen.

Schon Aischylos hat das rücksichtslos egoistische Novellenbild von Sardanapal gekannt und zur Charakterisierung des orientalischen Königs einmal wirkungsvoll verwendet.[13])

---

[12]) Kultur der Renaissance II[4] S. 240 f.

[13]) Die Dareiosscene ist der Glanzpunkt, die Spannung des Perserdramas des Aischylos; tief ergreifen musste die Zuschauer die Verurteilung des Xerxeszuges als Hybris und Asebie durch den nichtgriechischen König. Dareios gibt zwei Mittel zur Rettung an, die Vermeidung jedes Rachezuges gegen Griechenland und die Mahnung, auf ein vergnügliches Leben auch im Unglück nicht verzichten zu wollen. Das Urteil über Xerxes und die Weisung, die Griechen in Frieden zu lassen, erteilt Dareios wie der frömmste und patriotischste Hellene (Themistokles bekannte Worte bei Herodot VIII beweisen das, wenn nötig); die Lebensmaxime zum Schluss ist aber so unhellenisch und so materiell gerichtet, wie nur möglich; sie ist sardanapalisch, und mit Recht hat H. Weil sich an den Spruch des Orientalen erinnert gefühlt, ohne indessen die Folgerungen zu ziehen. Es scheint unzweifelhaft, dass Aischylos mit den bedeutungsvoll an den Schluss gestellten Versen

ὑμεῖς δέ, πρέσβεις, χαίρετ', ἐν κακοῖς ὅμως
ψυχὴν διδόντες ἡδονῆι καθ' ἡμέραν,
ὡς τοῖς θανοῦσι πλοῦτος οὐδὲν ὠφελεῖ

den im Übrigen völlig hellenisch gearteten König dennoch als Orientalen, als einen Sardanapal, hat zeichnen wollen; er selbst stand innerlich zu seinem Dareios, etwa wie Dante zu dem Jenseitsleugner Epikur. Es ist aber nicht bloss der arge Grundsatz als solcher, welcher übereinstimmt. Wie Sardanapal aus dem Grabe seine Lehre erteilt, so redet der aus seinem (auf der Bühne dargestellten) Grabmonumente durch den Chor evozierte Dareios

Andere begnügten sich nicht, dem frivolen Spruch das Rückgrat auszubrechen: sie idealisierten den Typus, jeder in seiner Weise. So ward der Orient in gewissem Sinne wieder einmal hellenisiert. Auch diese Nuancen des Spruches haben sich besonders auf Grabschriften durch alle Phasen der Antike ebenso gehalten,[14]) wie zu allen Zeiten neben dem krassen Materialismus seine Abschwächung, wie neben beiden Gegensätze in grosser Zahl und von grosser Schärfe zu herrschen fortfahren. Es ist interessant zu sehen, wie der Sabaziospriester eine der hellenisierten Formen des sardana-

---

zu den Choreuten (persischen Grossen und Reichsverwesern). Der Tote ist ernst und wahr: beide, Dareios wie der Assyrer, haben das Jenseits geschmeckt, bevor sie ihren Spruch nach oben äussern. Also: bei Aischylos ist in dem Motiv und Inhalt jener Verse die Sardanapalinschrift zu Grunde gelegt. Älter wie Aischylos muss die Legende sein; er ist der älteste Zeuge für Athen, aber nicht der einzige. Aristophanes führt in den Vögeln V. 1021 einen Abgesandten des athenischen Demos in die luftige Vogelstadt. Ihn empfängt Peithetairos mit dem erstaunten Ausruf *τίς ὁ Σαρδανάπαλλος οὑτοσί;* Er musste erwarten, dass der athenische Hörer mit dem Namen des Sardanapal eine bestimmte Vorstellung verband. Die Sardanapallegende war damals also den Athenern nicht mehr unbekannt. Aus Herodot, der (II 150) über S. und den Sturz von Ninive zu handeln verspricht, ohne seine Versprechen zu halten, konnten sie darüber nichts erfahren, wenigstens aus dem nicht, was Herodot zur Herausgabe fertig hinterlassen hatte (möglich, dass Herodot in seinen öffentlichen Vorlesungen die von ihm geplanten *Ἀσσύριοι λόγοι* behandelt hat). A. 15.

[14]) Epigramm 1129 Kaibel:

„πῖνε“ λέγει τὸ γλύμμα „καὶ ἔσθιε καὶ περίκεισο
ἄνθεα· τοιοῦτοι γεινόμεθ' ἐξαπίνης.“

Kräftiger klingt und erinnert an Aischylos (A. 13) die Grabschrift des Schlemmers Bakchidas (Athen. VIII p. 336 B):

πιὲν φαγὲν καὶ πάντα τᾶι ψυχᾶι δόμεν·
κἠγὼ γὰρ ἕσταχ' ἀντὶ Βακχίδα λίθος.

Vgl. CIL VI 3, 17985a (19683) animulam colui nec defuit unquam Lyaeus; ähnlich das Epigramm 261 Kaibel. Hier ist der alte Typus ins Sympotische gewendet (A. 8). Das Leben ein Gastmahl: Bion (Stob. Flor. V 67. Lucrez III V. 936 f. Horaz Sat. I 1 V. 117 ff. Heinze De Horatio Bionis imitatore p. 20 sq.). 614 Kaibel (Rom):

εὐφρανθεὶς συνεχῶς γελάσας παίξας τε τρυφήσας·
καὶ ψυχὴν ἱλαρῶς πάντων τέρψας ἐν ἀοιδαῖς
οὐδένα λυπήσας, οὐ λοίδορα ῥήματα ῥίψας,
ἀλλὰ φίλος Μουσῶν Βρομίου Παφίης τε βιώσας κτλ.

palischen Grundsatzes sich sogar mit energischer Polemik zu eigen gemacht hat. Die Worte der Vincentiusinschrift „solange Du lebst, handle gut; dies wirst Du mit Dir nehmen (in das Jenseits)“ haben in den Brechungen des sardanapalischen Satzes zwar ihre Analogieen, aber in wesentlich anderem Sinne. So hatte der Spruch schon im fünften Jahrhundert die folgende Gestalt erhalten: „Wisse, dass Du sterblich bist; darum ergib Dich den Freuden des Mahles; nichts hast Du im Tode von allem. Denn auch ich bin Asche, einst König des gewaltigen Ninive. Nur dasjenige ist wirklich mein, was ich gegessen, getrunken und geschlechtlich genossen habe; das Übrige, die Glücksgüter, ist (auf der Welt) von mir zurückgelassen.“ [15]) Früh ist auch

[15]) Kallisthenes Fr. 32 (Schol. Aristoph. Vögel V. 1021).

Σ. Ἀνακυνδαράξου παῖς Τάρσόν τε καὶ Ἀγχιάλην ἔδειμεν ἡμέρηι μιῆι· „ἔσθιε πῖνε ὄχευε, ὡς τά γε ἄλλα οὐδὲ τούτου ἐστὶν ἄξια“ (τουτέστιν τοῦ τῶν δακτύλων ἀποκροτήματος· τὸ γὰρ ἐφεστὸς τῶι μνήματι ἄγαλμα ὑπὲρ τῆς κεφαλῆς ἔχον τὰς χεῖρας πεποίηται ὡς ἂν ἀποληκοῦν τοῖς δακτύλοις· ταὐτὸ καὶ ἐν Ἀγχιάληι τῆι πρὸς Ταρσῶι ἐπιγέγραπται, ἥτις νῦν καλεῖται Ζεφύριον).

Choirilos p. 196 sqq. Naeke.

Εὖ εἰδώς, ὅτι θνητὸς ἔφυς, σὸν θυμὸν ἄεξε
τερπόμενος θαλίῃσι· θανόντι σοι οὔτις ὄνησις·
καὶ γὰρ ἐγὼ σποδός εἰμι Νίνου μεγάλης βασιλεύσας.
κεῖν' ἔχω, ὅσσ' ἔφαγον καὶ ἐβρόχθισα (Nauck: *ἐφύβρισα* codd.) *καὶ μετ' ἔρωτος*
τέρπν' ἔπαθον, τὰ δὲ πολλὰ καὶ ὄλβια πάντα λέλειπται.

Die ionischen Dialektspuren bei Kallisthenes, der selbst attisch schrieb, veranlassten Niese auf eine ionische Prosaquelle p. IX zu erkennen. Es ist dieselbe Schrift, welche Choirilos benutzte. Plutarch (De Al. virt. II 3) geht auch auf diese Fassung: er sagt *ἀφροδισίαζε*. Hellanikos erwähnte den Sardanapal (Niese p. XI), aber schon vor ihm war die Legende in Athen bekannt (A. 13). Diesen Erfolg hat ein Schriftsteller gehabt. Hekataios? Kilikien behandelte er, wie die Fragmente lehren. Nun wird niemand mehr zweifeln, was von folgendem Urteil eines modernen Historikers zu halten ist: „Wie es seine Art war, gab Kallisthenes auch eine angebliche Übersetzung der Inschrift, für die er ein Epigramm des Choirilos verwertete“ u. s. w. So Ed. Meyer Geschichte des Altertums I S. 472 f.

gegen diese Fassung Protest eingelegt worden.[16]) Beseitigt ward sie nicht; das bezeugen wieder die Grabgedichte in griechischer und in lateinischer Sprache und so manches Schriftstellerzeugnis. Protestiert hat auch Vincentius; er erklärt, dass man gut handeln solle, solange man lebe; die Gutthaten nehme man mit hinüber ins Jenseits, wo sie in eigentümlicher Weise zur Geltung kommen. Der Glaube ist uralt, der Typus Gemeingut der Kulturvölker. In den Veden wird der Tote angeredet: „Gehe hin auf den alten Pfaden, darauf unsere Väter, die Alten, fortzogen . . Vereine Dich mit den Vätern und mit Yama, mit dem Lohn Deiner Opfer und guten Werke im höchsten Himmel.“ [17]) Eine ganze Reihe von noch im Volksmunde germanischer und romanischer Gegenden lebenden Sagen hat die wirkliche Aufhäufung der guten und bösen Werke im Jenseits zur Voraussetzung; es wird dort alles nicht etwa nur angemerkt, sondern aufgehoben.[18]) Auf Bildern ägyptischer Totenbücher sehen wir noch heute, wie die gleich Waaren greifbar dargestellten Handlungen der Verstorbenen von dem Unterweltsrichter auf der Wagschale buchstäblich abgewogen werden; neugriechischer Volksglaube lässt dies Geschäft durch einen der Erzengel besorgen.[19]) In der paulinischen Apokalypse spricht Gott der Herr zu einer gestraften Seele: „Weisst du nicht, dass vor dem Menschen, sobald er gestorben ist, seine Thaten dahinschreiten, die guten wie die schlechten?“ [20]) Wer würde dies apokalyptische Bild, iso-

---

[16]) Krates der Kyniker sagt AP VII 326:

ταῦτ' ἔχω, ὅσσ' ἔμαθον καὶ ἐφρόντισα καὶ μετὰ Μουσῶν
σέμν' ἐδάην, τὰ δὲ πολλὰ καὶ ὄλβια τῦφος ἔμαρψεν.

Ähnliche Stimmen aus der italienischen Renaissance: J. Burckhardt II[4] S. 294 ff. — Bei Lukas XII 17 ff. spricht der Reiche zu seiner Seele: *ἀναπαύου φάγε πίε εὐφραίνου.*

[17]) Oldenberg S. 573 f.

[18]) R. Koehler Aufsätze S. 50. 61.

[19]) Perrot und Chipiez Histoire de l'art I S. 278 (übers. von Pietschmann). B. Schmidt Volksleben der Neugriechen S. 247[1].

[20]) *Οὐκ οἶδας, ὅτι, ἡνίκα ἄν τις τελευτήσῃ, ἔμπροσθεν τρέχουσιν αἱ πράξεις αὐτοῦ, κἄν τε ἀγαθαὶ κἄν τε πονηραὶ* p. 47 Tisch.

liert für sich betrachtet, nicht für christlich zu halten geneigt sein? Wer kennt die Verheissung des neuen Bundes nicht: „Selig sind die Toten, die in dem Herrn sterben, von nun an. Ja, der Geist spricht, dass sie ruhen werden von ihrer Arbeit; denn ihre Werke folgen ihnen nach.“[21]) Aber nicht die Christen bloss hatten das schöne Bild.[22])

Der Spruch des Vincentiusgrabes weist auf einen engen, ganz bestimmten Entstehungskreis. Wir werden diesem näher kommen, wenn wir den bildlichen Schmuck des Grabes eingehend betrachten. Die Wandmalereien führen in lebhaft inniger Empfindung die Hoffnungen und Jenseitsfreuden der Sabaziosmysten vor Augen. Das merkwürdige Denkmal ist noch nicht gewürdigt.

---

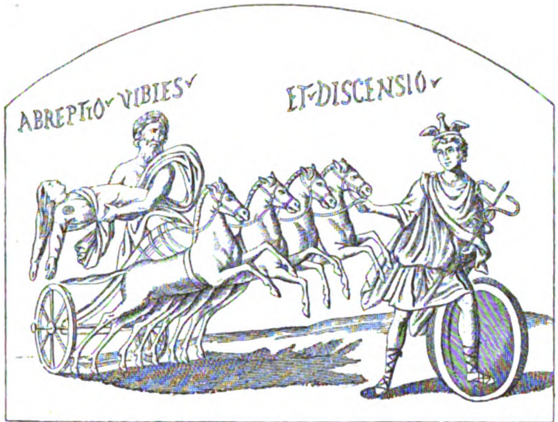
[21]) Apocalypsis Ioannis XIV 13 (*τὰ γὰρ ἔργα αὐτῶν ἀκολουθεῖ μετ' αὐτῶν*).

[22]) Pindar Isthm. III V. 4 ff. *Ζεῦ, μεγάλαι δ' ἀρεταὶ θνατοῖς ἕπονται ἐκ σέθεν κτλ.* Platon schildert Rep. X p. 614 C, wie die Unterweltsrichter den Gerichteten *σημεῖα πάντων ὧν ἔπραξαν* umhängen, den als gerecht Befundenen auf der Brust, den Andern auf dem Rücken. Damit wandern die Seelen unten umher. Lukian treibt mit diesem platonischen Motiv ergötzlichen Spott Catapl. 24 ff. Der lukianische Menipp schildert seine Unterweltsfahrt (11): „Vor dem hohen Trone des Aiakos standen die Strafgeister. Und man brachte fortwährend vieler Menschen Seelen angekettet, Ehebrecher, Kuppler, Zöllner und wer sonst sich über des Lebens festgefügte Sitte hinweggesetzt. Gesondert traten die Reichen und die Wucherer bleich, gichtig und mit Hängebäuchen heran, alle gefesselt. Wir hörten ihre Verteidigung. Die Ankläger waren eine ganz neue Art von Rednern. Kennst Du die von der Sonne bewirkten Schattenbilder der menschlichen Gestalten? Diese Schatten sind, wenn wir gestorben, dort die Ankläger und Zeugen, und was wir während des Lebens begangen haben, alles das bringen sie dort vor, und sie gelten als besonders glaubwürdig, weil sie des Menschenkörpers untrennbare Begleiter sind.“ 13 wird der Tyrann Dionysios *ὑπὸ τῆς σκιᾶς καταμαρτυρηθείς* verurteilt. Bei den Neugriechen ist der Schatten so viel als der Genius des Menschen (B. Schmidt S. 181 f.). Nach Herbert Spencer (Prinzipien der Soziologie I S. 143 ff.) hat zum Zustandekommen der Vorstellung vom zweiten Ich (Seele) bei primitiven Völkern auch der Umstand mitgewirkt, dass der Körper einen Schatten wirft. So trifft der Satiriker mit dem Philosophen zusammen. Spencer weiss interessante Beispiele aus dem Völkerleben anzuführen. Der Schatten anstatt des Menschen begraben: R. Koehler Aufsätze S. 38.

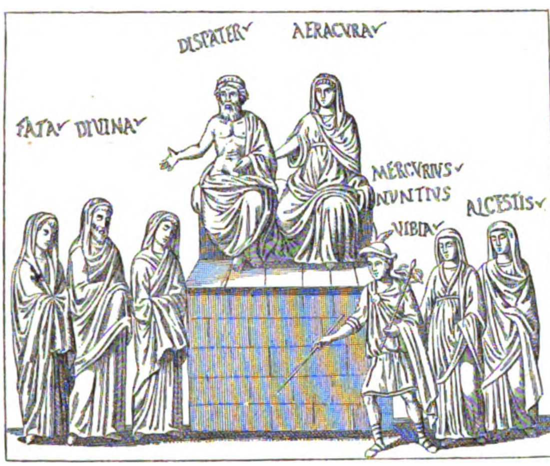
III (S. 222)


INDVCTIOV
VIBIE S
ANGELVS
BONVS
BONORVMIVDICIOV
VIBIA
IVDICATI

I (S. 219)



II (S. 219)



IV (S. 221)



Vibia, die treffliche Gattin des Sabaziospriesters Vincentius, vom Todesgotte nach uraltem, auch für die Entführung der Proserpina beliebtem Schema geraubt, diese ‚Abreptio Vibies‘ füllt das erste Bild.[23]) Der zu Grunde liegende Gedanke, der Raub der Todesbraut, ist als solcher natürlich keine Entlehnung mehr. Jedes Weib, das stirbt, vermählt sich nach alter Anschauung dem Hades; die Männer und Jünglinge betreten ihrerseits den Thalamos der Persephone[24]) (die Vertauschung der Geschlechter macht sich auf den Steinen erst verhältnismässig spät bemerkbar). Die Poesien, vor allen die Cornelia-Elegie des Properz, auch die aus den Grabsteinen zu uns redenden Stimmen des Volkes, wissen sich in der Wiederholung dieses gewaltigen Bildes nicht genug zu thun.

Vibia in der Begleitung ihres ehelichen Vorbildes, der sich freiwillig für ihren Gemahl aufopfernden Alkestis,[25]) von

---

[23]) IGSI 1823 (Rom) *Θεοῖς καταχθονίοις θεᾶι Κόρηι*, dann Bild des Pluton, der ein Mädchen auf einem Viergespanne raubt. *Λῦσον* (?) *εὐψύχι*. Für das Alter der Vorstellung bürgt das homerische Beiwort des Hades ‚der mit dem herrlichen Gespann‘ (*κλυτόπωλος*). Die Neugriechen denken sich ihren Todesgott Charos reitend (B. Schmidt S. 225 ff.).

[24]) Noch Marcus Argentarios AP VII 364 (auf Heuschrecke und Cikade): *τὸν γὰρ ἀοιδὸν Ἅιδης, τὴν δ' ἑτέρην ἥρπασε Περσεφόνη* (B. Schmidt S. 233 f.).

[25]) Wohl noch mehr als Hesiod und Euripides hat Platon für das Fortleben der Alkestis als Muster der Gattenliebe gesorgt (Symp. 7 p. 179C): *καὶ τοῦτ' ἐργασαμένη τὸ ἔργον οὕτω καλὸν ἔδοξεν ἐργάσασθαι οὐ μόνον ἀνθρώποις ἀλλὰ καὶ θεοῖς, ὥστε πολλῶν πολλὰ καὶ καλὰ ἐργασαμένων εὐαριθμήτοις δή τισιν ἔδοσαν τοῦτο γέρας οἱ θεοί, ἐξ Ἅιδου ἀνεῖναι πάλιν τὴν ψυχήν, ἀλλὰ τὴν ἐκείνης ἀνεῖσαν ἀγασθέντες.* Evident ist dieses auf der Inschrift CIG III 6336, wo die Verstorbene von sich die Wendung gebraucht: *πατρὶς δέ μοι ὑπάρχει Ἀσίηθεν Ἀφροδισιάς· εὐσεβείας δὲ εἵνεκα, ἧς τοὔνομα ἐκόσμησα, καὶ γέγονα Ἄλκηστις ἐκείνη, ἣ πάλαι φίλανδρος ἦν, καὶ θεοὶ καὶ βροτοὶ ἐμαρτύρησαν σωφροσύνης εἵνεκα.* Ep. 277 Kaibel (Amorgos) rühmt gleichfalls die Bravheit der Verstorbenen, die selbst von Alkestis nicht erreicht werde. Das römische Gedicht (Kaibel 648) verherrlicht eine Olympias, *ἡ πάσας παράμιψε φιλάνδρους ἡρωΐνας, Ἄλκηστιν πινυτῆι κτλ.* (AP VII 691 *Ἄλκηστις νέη εἰμί*), IGSI 607 (Sardinien) lässt Atilia Pomptilla die Euadne Alkestis und andre übertreffen, deren Namen weggebrochen sind (Leo Hermes 1882 S. 492 ff.); dies Gedicht berührt

Hermes am Trone des Dis pater[26]) und der Aeracura, des Unterweltgottes und der Unterweltgöttin, der Juno inferna[27]), vor die drei Fata divina geführt, um ihr Urteil zu empfangen, füllt das zweite Bild. Die Trias sind die Moiren

---

sich mit Properzens Charakteristik der Euadne (I 15 V. 23 f. quarum nulla tuos potuit convertere mores, Tu quoque uti fieres nobilis historia ~ *τὰς πολυθρυλήτους ἡρωΐδας, ἃς ὁ παλαιὸς αἰὼν ἀθανάτοις ἐγκατέγραψε χρόνοις, νικᾶι ἐν ὀψιγόνοισιν Ἀτιλία κτλ.*). Properz hat V 7 V. 63 ff. andre Typen der ehelichen Liebe: neben Andromeda und Hypermestra weilt seine Cynthia im Elysium, Erlebnisse mit anderen austauschend. An Vergil und Dante darf erinnert werden. — Das Ehrengeleit der Seelen in das Jenseits ist als solches nicht spezifisch griechisch oder gar orphisch. Mani lehrte: „Kommt der Tod des Wahrhaftigen heran, so sendet ihm der Urmensch einen lichtglänzenden Gott zu in der Gestalt des ‚geleitenden Weisen' und in dessen Begleitung drei Götter, mit ihnen das Wassergefäss das Kleid die Kopfbinde die Krone und den Lichtkranz. Zugleich mit ihnen kommt die Jungfrau, welche der Seele dieses Gerechten ähnlich ist" u. s. f. Kessler Mani S. 398 f. Die italienische Renaissance überkam aus der Antike die mythologische Eskorte in Bild und Lied; Rafael gab dem Motiv die letzte Weihe (vgl. J. Burckhardt II[4] S. 149 ff. 299. Cosimo der Ältere wird. laut Bernardo Pulcis Gedicht auf seinen Tod, im Himmel empfangen von Cicero, der ja auch ‚Vater des Vaterlandes' geheissen, von den Fabiern u. s. w., Nicolo dell' Arca, ein Thonbildner, von Praxiteles Pheidias Polyklet). Die katholische Kirche hat auch heute das Bild noch nicht aufgegeben (vgl. z. B. E. Zola Lourdes II S. 124). R. Koehler Aufsätze S. 50 ff.

[26]) Eigentlich *Πλούτων πατήρ*. Det pater hic (hier) umbrae mollia iura meae Prop. V 11 V. 18 vom richtenden Zeus der Unterwelt. ‚Vater Pluton' ist aus euphemistischer Anrede entstanden (vgl. Macrob. III 9, 10, auch Beinamen wie *Εὐβουλεύς Εὐκλῆς* u. a.). Ribbecks Konjekturen Rhein. Mus. 1885 S. 505 erledigen sich hiermit.

[27]) Juno inferna: Vergil Aen. VI V. 138 IGSI 607, Juno Averna: Ovid Met. XIV V. 114, Juno Stygia: Statius Theb. IV V. 526 (Juno Aetnaea Silv. V 3 V. 278 ist Demeter). Es wird also *Ἥρα Κούρα* zusammengerückt sein. *Κούρα* ist dialektisch nicht unbezeugt (z. B. für Knidos [Newton Halikarnassus Cnidus II p. 714, Foucart Bull. de corresp. hell. IX p. 402], für die Tragödie [z. B. Eurip. Hipp. V. 141], für den für Messenien dichtenden Athener Methapos [Paus. IV 1, 8] und sonst [Kaibel 218 V. 15]). Sie repräsentiert so die göttliche Herrin der ganzen Welt. Auf Inschriften erscheint ‚Terrae matri Aerecurae matri deum magnae Idaeae'. Th. Mommsen (Archäol. Anzeiger 1865 S. 88) stellte die Verbreitung dieser Gottheit auch über die römischen Provinzen fest von Deutschland bis nach Numidien. Er denkt an die ‚Geldschafferin'. Garrucci erinnert an den ehernen Schall

der griechischen Unterwelt.[28]) Aber die mittelste Gestalt des Dreivereins scheint bärtig zu sein, hebt sich auch sichtlich durch ihre Grösse von den beiden andern ab: welches männliche Gotteswesen hat die zweite Moira verdrängt? Einer der Unterweltsrichter, Minos Aiakos oder Rhadamanthys? An Sabazios selbst, dessen Weihen Vibia, wie ihr Mann, empfangen haben wird — ist doch das ganze sieben Personen starke Kollegium der ‚frommen‘ Sabazіospriester, unter ihnen Vincentius, auf einem andern Teile des grossen Gemäldes schmausend vergegenwärtigt[29]) —, darf auf keinen Fall gedacht werden. Auf die richtige Fährte führen vielleicht Inschriften wie die ‚o Fatum infelicem, qui te nobis abstulit.‘ Ein männliches Fatum, ein Fatus, wie auf dem Vibiabilde! Da sich der Schicksalsgott nicht nur auf römischen, sondern auch auf griechischen Denkmälern findet, so wird an römische Herkunft des Typus nicht zu denken sein. Zwei Moiren neben Zeus oder Apollon Moiragetes sind auf delphischen und andern griechischen Monumenten nachweisbar.[30])

---

der Instrumente in gewissen Kulten, z. B. dem der Demeter *χαλκόκροτος*. Vgl. Preller-Jordan a. a. O. Den Werdeprozess dieser interessanten Mischgestalt zeigen wohl Inschriften wie CIA III 1, 172 *δαιδοῦχός με Κόρης, βασιληίδος ἱερὰ σηκῶν Ἥρας κλεῖθρα φέρων, βωμὸν ἔθηκε Ῥέηι Ἀρχέλεως* (es handelt sich laut einer zweiten Inschrift auf demselben Steine um die lokalen Kulte von Argos und Lerna). Eine schöne Parallele zu Aeracura erkannten Dessau (CIL XIV 2867) und Kaibel (IGSI 1006) in ‚Isityche‘. Vgl. auch oben S. 72—76.

[28]) Oder Tychen, vgl. Kaibel 62: *εἰ δέ τις εὐσεβίας παρὰ Περσεφόνηι χάρις ἐστίν, καὶ σοὶ τῆσδε μέρος δῶκε Τύχη φθιμένηι* (nicht *τύχη*).

[29]) Es ist das Schema des Opferschmauses, aus griechischen Denkmälern bekannt. So zeigt eine, wie es scheint, aus dem zweiten Jahrh. v. Chr. stammende Stele von Nikaia in Bithynien unter einer Opferdarstellung ein Symposion von zehn Personen, vgl. Lüders Die dionysischen Künstler S. 10 Taf. II. Den Arm auf Kissen gestützt speisen und zechen sie, während vor dem Tisch Flötenspieler für musikalischen Genuss und Diener für die Zubereitung von Speise und Trank sorgen. Eine Inschrift berichtet, dass die Thiasiten und Thiasitiden ihre Kybele- und Apollonpriesterin Stratonike für frommen Dienst durch Stele und Bekränzung geehrt haben.

[30]) CIL VI 3, 22102 (18086 u. a.); Preller-Jordan II S. 194 f. Letus

Die dritte Scene zerfällt in zwei Felder. Links ist Vibia vom Angelus Bonus zu den Seligen (den Bonorum iudicio iudicati) geleitet. Man glaube nicht, dass der Angelus Bonus oder gar die Seligen christlichen oder jüdischen Ursprungs sein müssen.[31]) Die Bonorum iudicio iudicati erledigen sich unter der Voraussetzung eines jener für Hadeswesen beliebten Euphemismen (benigna Fata, Di manes, *θεοὶ χρηστοί*, ‚die ungefährlichen Heiligen' der Neugriechen — sie alle stehen für ihre Gegensätze): die ‚Boni' sind eigentlich die unerbittlich strengen (Bewohner oder Richter) der Unterwelt und erscheinen so auch anderswo.[32]) Der

---

neben Letum ist bekannt. — Pausan. VIII 37,1. X 24, 4 (*ἕστηκε δὲ καὶ ἀγάλματα Μοιρῶν δύο, ἀντὶ δὲ αὐτῶν τῆς τρίτης Ζεύς τε Μοιραγέτης καὶ Ἀπόλλων σφίσι παρέστηκε Μοιραγέτης*). Auch Hermes Tychon hat die Moiren als Losgöttinnen (*Θρῖαι*) neben oder besser unter sich (das beweist der homerische Hermeshymnus V. 552, wo die bessere Überlieferung *σεμναί (παρθένοι)*, die schlechtere *Μοῖραι* bietet, zwei Namen für dieselben Wesen; vgl. Aischylos Eumeniden V. 172. 724, Hymn. orph. LXIX V. 12 u. a.), und zwar ebenfalls in Delphi; delphische Tradition liegt in jenem von der modernen Kritik trostlos verwüsteten Gedichte vor. Der von O. Kern (Mitt. des k. deutschen arch. Inst. 1894 S. 54 ff.) beschriebene Tisch mit Inschrift auf den Hermes Tychon aus Chalkis ist ein Losorakeltisch (anders Kern a. a. O.).

[31]) Rohde S. 676. 687[1]. Garrucci dachte gar an Beeinflussung durch den Mitrasdienst; leider hat das Hatch geglaubt (Griechentum und Christentum S. 215). Bei Properz V 11 V. 99 ff. spricht Cornelia in der Gerichtsscene:

Causa perorata est. Flentes me surgite, testes,
dum pretium vitae grata rependit humus.

‚Grata humus' ist für ‚grati inferi' (die gewogenen Unterirdischen) gesagt: *ὅν καὶ χθὼν ἐδάκρυσεν, ἐπεὶ φάος ἔσβεσεν Ἅιδης* IGS I 581 aus Tanagra). Zu der Cornelia-Elegie gibt der Schluss der Apokolokyntosis das grause Gegenbild. Auch dort finden wir die Gerichtsscene vor Zeugen, den von Claudius Ermordeten. Ja, diese Zeugen gehen dem von Talthybios-Hermes geleiteten Kaiser feierlich nach dem Hadesausgang hin entgegen. Auch dies eine Parallele zum Vibiabilde (und Culex, S. 224 ff.). Die Gerichtsscene im lukianischen Menipp ist S. 218[22] erwähnt. *Ἅιδης πρηΰς*: Diotimos AP VII 733.

[32]) Vgl. die sehr ähnliche Statiusstelle A. 61. ‚Quisque suos patimur Manes' sagt Anchises bei Vergil VI V. 743. ‚Holde' Geister kennt unter den Seelen Verstorbener neben ‚unholden' der heutige Volksglaube (Trede III S. 337 ff.).

‚gute Bote' (Engel) gehört wie den Christen so den alten Griechen; das ist nicht Vermutung, die weiterhin unbeachtet zu lassen gestattet wäre, sondern eine klar erwiesene Thatsache.[33]) Rechts tronen die Seligen bekränzt, teils schmausend (unter ihnen bereits Vibia), teils Knöchel oder Würfel spielend, auf blumiger Au. Es ist, als läse man eine Illustration zu Pindars wunderbarem Threnos oder zu dem Elysiumbilde in Vergils Nekyia. Indem Vincentius sein und seines Weibes Grab mit Bildwerken ausstattete, glaubte er sich und der im Tode wohl vorangegangenen Gattin die Verwirklichung der dargestellten Herrlichkeit im jenseitigen Leben gewissermassen zuzusichern. Viele hat in der frühesten uns erreichbaren Vergangenheit gerade dieser Gedanke getrieben, sich schon bei Lebzeiten das Grab zu bauen und für das zweite Leben nach Wunsch einzurichten und auszumalen. Es ist ja unbesorgt kindlich und reizend naiv, hinter unbeseeltem Menschenwerk belebte Gestalten und reale Zustände zu erwarten; aber die zuerst so schlossen, waren auch so frommen Gemütes, wie Kinder sind, grosse und kleine zu allen Zeiten und die Menschheit als Ganzes in ihrem Kindheitsalter. Die ägyptischen Gräber, in welchen gemalte Jenseitsbilder enthalten sind, gehören nach Ansicht der Kenner z. T. noch dem zweiten Jahrtausend v. Chr. an. Die viel jüngeren griechischen Mysterienfeiern, erhöhte Momente im Dasein des Volkes, hatten zum Zweck, den Geweihten zu fröhlicher Zuversicht die Jenseitswünsche darzustellen und so dem religiösen Ideal der Gläubigen sichtbare Form zu geben; das hat sich bis in die grossen Feste der Renaissance und darüber hinaus, z. T. bis heute, erhalten.[34])

Der schöne Spruch „den Toten begleiten seine Werke"

[33]) Ich habe *Ευάγγελος Ευαγγελίς* als Untergebene der griechischen Götter (Zeus-Hera) erwiesen Indogerm. Studien von Brugmann und Streitberg I S. 157 ff. Platon kennt den ‚Engel des Elysiums' Rep. X p. 619 B. — Der hl. Michael als Seelenbegleiter: z. B. R. Koehler Aufsätze S. 51.

[34]) J. Burckhardt II[4] S. 132 ff. J. v. Schlosser Beilage zur Augsb. Allg. Zeitung 1894 Nr. 250 Sp. 5 ff.

ist auch griechisch und nicht etwa erst spät: er selbst, seine Erläuterung durch das Alkestisbild, ja die beiden zu Grunde liegende allgemeine Anschauung lässt sich schon vor dem Umsichgreifen des Christentums mit Hilfe eines litterarischen Denkmales noch erweisen, mit vollster Sicherheit. Sicher stammen sie aus der Jenseitsdichtung und Religion der Griechen bester Zeit. Von den Orphikern haben die Sabaziosmysten Spruch Bild und diese Ethik empfangen. Der Fall ist von vorbildlicher Bedeutung. Das mag entschuldigen, wenn ich bei ihm verweile. Doch muss ich weiter ausholen.

2. Culex.

Unter den apokryphen Gedichten Vergils ist in 414 Versen eine angebliche Jugendarbeit des Dichters erhalten: ‚Culex‘, die Mücke. Der Inhalt wirkt überraschend, man sagt ‚kindisch‘, und der unbekannte Dichter hat manches gethan, dies harte Urteil nicht zwar zu rechtfertigen, aber doch zu entschuldigen. „Ein Ziegenhirt, welcher frühmorgens seine Heerde hoch in die Berge getrieben und sich noch durch Nebenarbeiten müde gemacht, schläft um die heisse Mittagszeit im kühlen Schatten eines heiligen Haines ein.[35])

[35]) Die Beschreibung des Haines, in welchem der Hirt seinen verhängnisvollen Mittagschlaf abhält, vollzieht der Verfasser nach allen Regeln schülerhaft erlernter, typischer Künstlichkeit. Natürlich tummeln sich dort Pane Satyrn Dryaden. Die Bäume sind keine gewöhnlichen Bäume. Sie haben Metamorphosen durchgemacht; da sind die Heliaden, welche aus Trauer um Phaethon verwandelt worden, da ist der Mandelbaum entstanden aus Phyllis, der Geliebten des athenischen Königsohnes, und so fort. Die Erwähnung der Phyllis geht Kallimachos oder seinen römischen Bearbeiter Tuscus, die Heliaden Euphorion oder Cornelius Gallus an. Für die Schönheit der Natur hat der Verfasser des Culex Auge und Herz, aber das Citieren Vergils unterlässt er auch hier nicht. Das Lob des Landlebens erinnert an die berühmte Schilderung der Georgika, und die Ausschmückung des Mückengrabes hat Ribbeck wegen der Erwähnung gewisser moderner Pflanzen für das eigenste Gut des römischen Dichters in Anspruch genommen (II S. 247). — Die Mittagstunde ist die heilige Stunde, wo man die Götter und die Gespenster trifft, auch über-

Da ringelt sich auf ihn eine Schlange hin, um ihn zu töten. Aber eine Mücke weckt ihn durch einen heftigen Stich. Er springt wütend auf, zerdrückt das Insekt, seinen Lebensretter, und erblickt den drohenden Feind; er flüchtet anfänglich entsetzt davon, später fasst er sich ein Herz und erschlägt mit einem Stocke die gefährliche Schlange. Den Tod der Mücke hat der Hirte nicht beachtet. In der Nacht, als er in tiefem Schlafe Erholung von der Aufregung des Tages sucht, erscheint ihr Schatten dem Hirten. Ein Begräbnis erbittet sie nicht; sie beklagt sich aber über ihren nicht einmal beachteten, geschweige denn gewürdigten Tod und erzählt mit einer nicht sogleich verständlichen Gesprächigkeit, was alles sie, noch unbeerdigt, im Reiche des Jenseits geschaut. Ihr zu Dank und Angedenken errichtet der Hirte an der Stelle des Haines, wo die Mücke für ihn das Leben gelassen, ein Grabmal, mit Blumen und Inschrift, welche die edle That des Insekts dem Wanderer und der Nachwelt vermeldet, geschmückt."

Das Gedicht nennt sich in dem Eingang selber ein

---

rascht, und Visionen erlebt. Mittags jagt Artemis, schlafen Pan Protesilaos und Proteus; wehe, wer sie stört. IGSI 1014 (= Kaibel Ep. gr. 802 V. 6) erscheint Pan einem Kranken helfend *οὐκ ὄναρ, ἀλλὰ μέσους ἤματος ἀμφὶ δρόμους*. Medio cum Phoebus in axe est aut caelum nox atra tenet, pavet ipse sacerdos accessus dominumque timet deprendere luci (Lucanus III V. 423 ff.). Protesilaos weilt nach Philostratos (Heroikos p. 143 Kays.) *ποτὲ μὲν ἐν Ἅιδου, ποτὲ δὲ ἐν Φθίαι . . . καὶ πρὸς θήραι συῶν τε καὶ ἐλάφων γενόμενος ἀφικνεῖται κατὰ μεσημβρίαν καὶ καθεύδει ἐκταθείς*. Für die Vision der Mücke ist die des ‚Hirten' des Hermas eine hübsche Parallele (Kap. V, 1). Auch Herakleides Pontikos (*Περὶ ψυχῆς*, meint Schöll im Index zu seiner Ausgabe des Proklos p. 150) gehört als Analogie wohl hierher, vgl. Proklos In Plat. Rempubl. p. 19 P.: *δηλοῖ δὲ καὶ ὁ κατὰ τὸν Ἐμπεδότιμον λόγος, ὃν Ἡρακλείδης ἱστόρησεν ὁ Ποντικός, θηρῶντα* (die Hds. und Pitra *θηρῶν τὰ*) *μετ' ἄλλων ἐν μεσημβρίαι σταθερᾶι κατά τινα χῶρον αὐτὸν ἔρημον ἀπολειφθέντα λέγων τῆς τε τοῦ Πλούτωνος ἐπιφανείας τυχόντα καὶ τῆς Περσεφόνης. καταλαμφθῆναι μὲν <γὰρ> ὑπὸ τοῦ φωτὸς τοῦ περιθέοντος κύκλωι τοὺς θεούς, ἰδεῖν δὲ δι' αὐτοῦ πᾶσαν τὴν περὶ τῶν ψυχῶν ἀλήθειαν ἐν αὐτόπτοις θεάμασιν*. Die Fiktion des Herakleides war das Vorbild für die menippeische Satire Varros (*Τριοδίτης Τριπύλιος* = Fr. 557 ff. B.). Vgl. A. 46. 64.

Scherzgedicht, welches in ernsthaft epischem Tone von der armseligen Figur der Mücke einen für sie nicht ernsthaft gemeinten Stoff zur Behandlung bringen wolle, in der ausgesprochenen Absicht zu parodieren. Parodisch ausgenutzt wird zunächst und besonders Vergil, sicher seine Nekyia im sechsten Buch der Aeneis und einiges Andere, auch die Orpheuserzählung am Schlusse der Georgika. Wenn sich Aineias die Seelen seiner Nachkommen, bevor sie noch in menschliche Körper gelangt sind, von Anchises dort unten vorweg schon zeigen lässt, so wendet der Culex dies wesentlichste und eigenste Motiv der vergilischen Hadesfahrt so, dass er die Seelen derselben, nun aber bereits verstorbenen römischen Aineiaden auf seiner Wanderung durch die Schatten erblickt. Die Mücke schaut die Horatier Fabier Decier Camillus die Scipionen und andere Helden Roms. Vergilische Parodie steckt auch in der Orpheusepisode, welche unorganisch in die eigene Hadeserzählung eingelegt ist. Wenn sich Eurydike im Hades von Orpheus (ob schmollend oder ernsthaft böse, weiss man nicht) abwendet, so ist dies eigentümlich ungerechtfertigte Verhalten aus der Art und Weise zu verstehen, wie Dido in der vergilischen Nekyia gegen Aineias verfährt, diese freilich mit vollstem Recht.[36]) Nachahmung und Parodie reichen aber weiter. Der Culex erscheint dem träumenden Hirten, um ihm unter Vorwürfen sein Leid zu klagen und das Jenseits zu enthüllen. Man fühlt sich an die Traumerscheinung des Patroklos, auch an Properzens Cynthia (V 7) erinnert. Es ist schwer zu wägen, ob der Culex gerade diese berühmten Fälle im Auge hatte. Vielleicht wird auch an Ennius' Vision zu denken sein. Dem auf den Parnass entrückten Dichter erschien der Schatten Homers, um ihm von dem Geheimnis allen Lebens und vom Jenseits zu erzählen. Eine Begründung dieser Apokalypse ist freilich in der Person des Ennius selbst sofort gegeben:

[36]) Norden nach mündlicher Mitteilung und Hermes 1893 S. 388[1].

nach des Dichters Fiktion war Homers Seele durch mehrere, auch tierische Zwischenglieder hindurch in seinen Leib gefahren.[37])

Das Kernstück des Gedichts ist die lange Rede, welche der Schatten der erschlagenen Mücke dem träumenden Hirten hält. Sie umfasst 174 Verse, während das Ganze nur 414 Verse füllt, fast die Hälfte. Die Mücke erhebt sich zu einem trocken komischen, stellenweise ergötzlichen Pathos, wo sie Hölle und Elysium, ihre Erlebnisse dort und ihre Ehrung durch die Königin der Schatten erzählt. Sie sah am Eingang die furchtbare schlangenfrisierte Tisiphone und den heiser bellenden Höllenhund und gelangte weiter zu den Gemarterten: zu den Riesenbrüdern Otos und Ephialtes, zu Tityos und Tantalos, zu Eteokles und Polyneikes, den feindlichen Brüdern von Theben. Auch weibliche Gestalten der Heldensage erschaut der Schatten des Tierchens. Danach that sich das Elysium auf, und hier ward die Mücke, die ja edelmütig für einen Andern in den Tod gegangen war, mit höchster Auszeichnung aufgenommen. Drei tugendhafte Heroinen, Alkestis (seit Euripides Beisitzerin der Hadesherrin) Penelope und Eurydike schreiten auf Persephones Geheiss der Mücke zur Begrüssung entgegen. Nun verliert sich die Rede, an die Erwähnung Eurydikes lose angeknüpft, in die Geschichte von dem vergeblichen Wagnis des Orpheus und

---

[37]) Ennius ist noch einmal in einem viel gelesenen Gedichte, dem ‚Epicharmos', für die pythagoreisch-orphische Lehre eingetreten. Die alte Statue des Pythagoras, welche auf delphisches Geheiss um die Zeit der Samniterkriege in Rom errichtet war, die Legende, dass Pythagoras schon unter Numas Regierung das römische Bürgerrecht erhalten, u. a. zeigt, wie früh der im südlichen Italien festgewurzelte Pythagoreismus von den Römern übernommen worden ist. Ennius übertrug ein pythagoreisches Gedicht in die römische Sprache. Er erzählte, er habe geträumt gestorben zu sein, gewiss nur zu dem Zwecke (man hat das richtig betont), um zu erklären, wie er zu seiner Weisheit vom Jenseits gekommen sei. Ribbeck vermutet, die in den Hades gekommene Seele des Ennius habe sich dort von Epicharmos über das Diesseits und Jenseits belehren lassen, wie Aineias von Anchises bei Vergil.

seinem unglücklichen Ausgang. Weiter erscheinen die Helden von Troja, zunächst Aias und Achill, deren Ruhm das kleine Gespenst in längerer Einschaltung vorführt; wir lesen in 40 Versen ein Stück Ilias. Abgewendet von Aias sah die Mücke den Odysseus in nachdenklicher Stellung sitzen: da hören wir, was Odysseus gedacht, gewollt und was empfunden vor Troja und auf seinen Irrfahrten, sogar in der Unterwelt, bis zur Heimkehr (Penelope war schon vorweg erwähnt). Das ist eine kleine Odyssee in Form des Apologs, nur nicht eines von Odysseus vorgetragenen. V. 337 bis 357 wird die Iliupersis nachgeliefert (an das zweite Aeneisbuch muss man denken, aber auch an Alexandrinisches),[38]) dann die Nosten der Helden und der Schiffbruch an der euböischen Küste. Gegen das Ende der Rede stossen wir auf etwas, das dem Verfasser des Culex, weil es sich aus dem Inhalt des Gedichts nicht begreifen zu lassen schien, den Vorwurf kindischer Einfältigkeit eingetragen hat. Es heisst (V. 372 ff.): „Die in der Unterwelt befindlichen Helden mögen ihren Ruhm geniessen. Ich muss hinab an den schattigen Teich des Hades und über den Phlegethon, dahin wo Minos ‚zwischen Hölle und Elysium die Scheidung macht'; und dem Richter werde ich die Ursache meines Sterbens und Lebens unter den Schlägen der wütigen Erinyen mitteilen, ohne dass Du, der Anlass zu meinem Tode, mir zur Seite stehst. Du lebst vergnüglich oben, ich muss von Dir fort, und niemals kehre ich wieder.“ Warum nur die Angst vor dem Gericht des Minos und vor den Martern der Erinyen?[39]) Wer in feierlichem Zuge auf Persephones Geheiss eingeholt worden ist, der hat die Hölle nicht zu fürchten. Aber wer sagt uns, ob nicht gerade auch hier eine ironische Absicht obwaltet? Achill wenigstens wollte

[38]) Commentatio mythographica II p. XI sqq.

[39]) Unfreundlich behandelt wurde im Hades der scheintote Thespesios von Soloi bei Plutarch De sera num. vind. p. 567 W.: der hatte das reichlich verdient.

lieber auf Erden Tagelöhner als König im Hades sein; das wenig gefällige Schattenreich Homers, seine völlige Hoffnungslosigkeit und Ergebung in Bezug auf das Jenseits, machte auf einzelne Gemüter immer noch Eindruck, als längst eine neue Religiosität sich freie Bahn geschaffen. „So viel sage und beteuere ich Dir, dass wir vom leiblichen Leben Abgeschiedenen das stärkste Verlangen tragen wieder in dasselbe zurückzukehren," lässt ein humanistischer Dichter der italienischen Renaissance den Freund dem Freunde antworten (S. 214)[40]. Zahllose neugriechische Volkslieder beweisen, wie noch heute in hellenischen Gegenden die abschreckende Auffassung des Hades vorherrscht; man ersehnt die Wiederkehr ins irdische Dasein.[41]) Solche Ansichten vom Zustande nach dem Tode setzen z. T. das Aufhören der wesentlichen Dogmen, der orphischen wie der christlichen, voraus; wir müssen uns daran gewöhnen, die Gegensätze nebeneinander hergehen zu sehen, und uns, je deutlicher die Aussagen zu sprechen scheinen, um so mehr vor einer unbedingten Annahme, vor der Verallgemeinerung hüten. Noch heute lebt auch in dem neugriechischen Volk, wie im Altertum, neben den düstern und schwermütigen Hadesbildern die freundliche Vorstellung von einem Garten des Charos, wo man tanzt und singt und spielt[42]). Derselbe Gegensatz wie zu den Zeiten Homers, die Hoffnungsfreudigkeit neben dumpfer Verzweiflung! Kein Wunder also, wenn die gegensätzlichen Anschauungen von jemandem, der sie im Leben und in der Litteratur nebeneinander vorfand, zusammen auch parodiert worden wären. Dennoch glaube ich auch das nicht. Wenn nicht alles trügt, hat sich in der Abschiedsklage der Mücke vielmehr eine Erinnerung an ein unter Umständen nicht eben schmerzloses, aber auch nicht schimpfliches Reinigungsverfahren bewahrt, dem sich alle Seelen,

---

[40]) J. Burckhardt II⁴ S. 299.
[41]) B. Schmidt S. 243.
[42]) B. Schmidt S. 243. 249.

auch die fürs Elysium bestimmten, im Hades unter Aufsicht der Erinyen unterziehen mussten. Das ‚Fegefeuer‘ der altchristlichen Kirche findet auch in der altorphischen Jenseitsreligion und ihrer dichterischen Ausgestaltung ihr Vorbild, wenn auch nicht ihr Urbild. Die Sache ist von höchster Bedeutung auch für die modern christliche Religion; so mögen denn die beweisenden Stellen, meines Wissens hisher ungenutzt, in aller Kürze folgen.

Aineias war zu Anchises seinem Vater in die Unterwelt hinabgestiegen, erzählt die Aeneis; dort offenbart der unlängst Verstorbene dem staunenden Sohne das Geheimnis des Jenseits. „Ein Geist feuriger Natur durchdringt die einzelnen Geschöpfe. Die ursprüngliche Reinheit dieser Seelen indessen, ihre himmlische Natur, trübt sich schon durch die körperliche Berührung und Befleckung; daher müssen sie alle in den Hades hinab, um von den irdischen Schlacken durch mancherlei Strafakte, aber auch durch harmlosere Läuterungsmethoden frei zu werden und zu ihrer Reinheit zurückzukehren. Die zweite Gruppe jener Methoden besteht in der wirksamen Handhabung der elementaren Kräfte; Wind und Luft, Wasser und Feuer werden benutzt, um ihre reinigende Macht an den Befleckten zu erweisen. Die fast Geläuterten wandern vom Ort der Pein in das Elysium; aber viel sind deren nicht. Dort weilen sie so lange, bis nach Verlauf einer näher nicht bestimmten Frist dem Gesetz der Seelenwanderung zufolge die Rückkehr ins Leben oder die Auflösung des Seelenstoffes in das ätherische Element des Himmels erfolgt.“ [43]) Man hat sich gegen die

---

[43]) VI V. 739—751 (vgl. A. 45):
Ergo exercentur Poenis veterumque malorum
supplicia expendunt. Aliae panduntur inanes
suspensae ad ventos, aliis sub gurgite vasto
infectum eluitur scelus aut exuritur igni.
Quisque suos patimur Manes. Exinde per amplum
mittimur Elysium et pauci laeta arva tenemus,
donec longa dies perfecto temporis orbe

Annahme gesträubt, dass Vergil von einer nur nicht ganz schmerzlosen Reinigung der Seelen, die aber keine Strafe ist, Kunde besessen. Der naheliegende Vergleich des von der katholischen Kirche, sicher schon seit dem vierten Jahrhundert, offiziell angenommenen Fegefeuers hätte die Vergilerklärer vor so unvorsichtigem Bestreiten bewahren können und müssen. Es ist wirklich wieder einmal so: ein altchristliches Dogma ist auch aus der antik-heidnischen Religion in konsequenter Fortsetzung herausentwickelt und beibehalten worden (S. 233).[44] Doch lässt sich weiter kommen. Griechisch-

concretam exemit labem purumque reliquit
aetherium sensum atque aurai simplicis ignem.
Has omnis, ubi mille rotam volvere per annos,
Lethaeum ad fluvium deus evocat agmine magno,
scilicet immemores super ut convexa revisant
rursus et incipiant in corpora velle reverti etc.

Ich habe oben festgesetzt, dass bei den Griechen im Elysium nicht gemartert, aber weiter gereinigt wird, und hoffe so die durch Dieterich (Nekyia S. 157) und Norden (Gött. Gel. Anz. 1894 S. 253 f.), auch Rohde S. 459, in verschiedenem Sinne behandelte Kontroverse gelöst zu haben. Interessant ist die Nachahmung des Ausonius Ephem. V. 54 ff. (II V. 100 ff.):

Confessam dignare animam, si membra caduca
execror et tacitum si paenitet altaque sensus
formido excruciat tormentaque sera Geennae
anticipat patiturque suos mens saucia Manes.

Jeder Einzelne hat seinen Strafgeist, wie seinen Genius. Auf dem alten, bis in das 14. Jahrh. zurückgehenden Typus des Totentanzgemäldes (z. B. in der Lübecker Marienkapelle) hat jeder Tote seinen eigenen Tod sogar neben sich, während die dazu gehörigen Dichtungen nur einen allgemeinen Tod kennen. Seelmann (Die Totentänze des Mittelalters [Jahrbuch des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung XVII 1892 S. 12 ff.]) hat schwerlich recht, wenn er die Vielzahl als das Spätere bezeichnet. Vgl. Lehrs Pop. Aufs. S. 335 (nun auch Rohde Rh. M. 1895 S. 17 ff.).

[44]) Reinigung auf Erden durch das Element der Luft: Servius zu Vergils Aeneis VI V. 740 (von dem Schaukelfest zu Ehren der Erigone in Attika) prudentioribus tamen illud placet, qui dicunt sacra Liberi patris ad purgationem animae pertinere. Omnis autem purgatio aut per aquam fit aut per ignem aut per aerem, sicut et in sexto ait. Die Reinigung durch das Element des Feuers (Porphyrios De antro Nymph. 15) ist in der von Demeter vorgenommenen Feuertaufe des eleusinischen Königsohnes prototypisch ausgedrückt (von Preller Demeter und Persephone S. 112 u. a. missverstanden). Reinigung der Mysten durch alle Elemente: Apuleius Metam. XI 23 und

orphische Überlieferung ist es, der Vergils Fegefeuer angehört: das beweist u. a. das gewichtige Zeugnis des Plutarch;[45]) und dass dies Element orphischen Glaubens nicht erst späten Datums ist, lehrt ein seit Kurzem erst zugänglich gewordenes Bruchstück des Peripatetikers Klearch: dieser Schüler des grossen Aristoteles ist einer der frühesten Gewährsmänner des orphischen Fegefeuers.[46]) Seiner Darstellung entspricht der pindarische Glaube, nach welchem in den Pausen zwischen den drei Abschnitten der Seelenwanderung im Hades (nicht etwa anderswo) die Reinigung aller Seelen, auch der völlig

---

Serv. Aen. VI V. 741 (unde etiam in sacris omnibus tres sunt istae purgationes; nam aut taeda purgant et sulphure, aut aqua abluunt, aut aëre ventilant, quod erat in sacris Liberi). Lobeck I p. 632ⁿⁿ. — Nach Proklos ist das Leben des Mysten eine Art ‚Fegefeuer' auf Erden *διὰ τοῦ θείου πυρὸς ἀφανίζουσα τὰς ἐκ τῆς γενέσεως ἁπάσας κηλῖδας, ὡς τὰ λόγια διδάσκει, καὶ πᾶσαν τὴν ἀλλοτρίαν, ἣν ἐφειλκύσατο τῆς ψυχῆς τὸ πνεῦμα, καὶ ἀλόγιστον φύσιν* In Tim. p. 331 B.

[45]) De sera num. vind. p. 564 E sqq.: *τοὺς μὲν γὰρ εὐθὺς ἐν σώματι καὶ διὰ σωμάτων κολαζομένους μεταχειρίζεται Ποινὴ ταχεῖα* (vgl. Vergils ‚ergo exercentur Poenis' A. 43) *πράωι τινὶ τρόπωι καὶ παραλείποντι πολλὰ τῶν καθαρμοῦ δεομένων. ὧν δὲ μεῖζόν ἐστιν ἔργον ἡ περὶ τὴν κακίαν ἰατρεία, τούτους Δίκηι μετὰ τὴν τελευτὴν ὁ δαίμων παραδίδωσιν. τοὺς δὲ πάμπαν ἀνιάτους ἀπωσαμένης τῆς Δίκης ἡ τρίτη καὶ ἀγριωτάτη τῶν Ἀδραστείας ὑπουργῶν Ἐρινύς, μεταθέουσα πλανωμένους καὶ περιφεύγοντας ἄλλον ἄλλως, οἰκτρῶς τε καὶ χαλεπῶς ἅπαντας ἠφάνισε καὶ κατέδυσεν εἰς τὸ ἄρρητον καὶ ἀόρατον.* ‚*τῶν δὲ ἄλλων*' *ἔφη* (Thespesios) ‚*δικαιώσεων ἣ μὲν ὑπὸ τῆς Ποινῆς* (?) *ἐν τῶι βίωι ταῖς βαρβαρικαῖς ἔοικεν. ὡς γὰρ ἐν Πέρσαις τῶν κολαζομένων τὰ ἱμάτια καὶ τὰς τιάρας ἀποτίλλουσι καὶ μαστιγοῦσιν, οἳ δὲ παύσασθαι δακρύοντες ἀντιβολοῦσιν, οὕτως αἱ διὰ χρημάτων καὶ διὰ σωμάτων κολάσεις ἁφὴν οὐκ ἔχουσι δριμεῖαν οὐδ' αὐτῆς ἐπιλαμβάνονται τῆς κακίας, ἀλλὰ πρὸς δόξαν αἱ πολλαὶ καὶ πρὸς αἴσθησιν αὐτῶν εἰσιν.*' Über Tibull vgl. Anhang II.

[46]) Proklos In Plat. Remp. p. 17 Pitra (p. 63 Schöll): *καὶ τί δεῖ πολλὰ λέγειν; ὅπου γε καὶ ὁ μαθητὴς Ἀριστοτέλους Κλέαρχος ἱστορίαν τινὰ τοιαύτην πρῶτος παραδέδωκε θαυμασίαν· Κλεώνυμος ὁ Ἀθηναῖος, φιλήκοος ἀνὴρ τῶν ἐν φιλοσοφίαι λόγων, ἑταίρου τινὸς αὐτῶι τελευτήσαντος περιαλγὴς γενόμενος καὶ ἀθυμήσας ἐλιποψύχησέν τε καὶ τεθνάναι δόξας τρίτης ἡμέρας οὔσης κατὰ τὸν νόμον προυτέθη* (gesetzlich verfügt war öffentliche Aufbahrung, welche am ersten oder zweiten Tage nach dem Herkommen erfolgte; da es sich hier um einen in Wahrheit Scheintoten handelte, an dem man Spuren des Ablebens nicht bemerken konnte, so wartete man vorsichtig einen Tag länger. Ganz anders Rohde Psyche S. 206[3]).

makellosen, vorgenommen wird; ein Ansatz zu diesem Dogma dürfte in der auf altorientalischen Denkmälern, auch bei Empedokles und Aristophanes überlieferten Vorstellung vom Durste im Hades zu erkennen sein, mehr aber als ein Ansatz wohl nicht (S. 113 A.). Übereinstimmend berichten unsere Gewährsmänner, die Erinyen führen auch über die zu läuternden Seelen die Aufsicht; einen im Hades für die Guten isolierten Reinigungsort kennen sie alle eigentlich nicht. Diesen fügten die Christen zu ihrem spezifisch christlichen Paradiese hinzu, indem sie das griechisch-heidnische

περιβάλλουσα δὲ αὐτὸν ἡ μήτηρ καὶ πανύστατον ἀσπαζομένη, τοῦ προσώπου θοἰμάτιον ἀφελοῦσα καὶ καταφιλοῦσα (fehlen 7 Zeilen) .... αὐτοῦ ψυχὴν φάναι παρὰ τοὺς ... οἷον ἐκ δεσμῶν δόξαι τινῶν αἱρεῖν μόνηι τοῦ σώματος παρεθέντος μετέωρον ἀρθῆναι καὶ ἀρθεῖσαν ὑπὲρ γῆς ἰδεῖν τόπους ἐν αὐτῆι παντοδαποὺς καὶ τοῖς σχήμασι καὶ τοῖς χρώμασι καὶ ῥεύματα ποταμῶν ἀπρόσαπτα ἀνθρώποις καὶ τέλος ἀφικέσθαι εἴς τινα χῶρον ἱερὸν τῆς Ἑστίας, ὃν περιέπειν δαιμονίας (-ίων Rohde Rh. M. 1877 S. 355) δυνάμεις ἐν γυναικῶν (γυναικείων ἐν Rohde) μορφαῖς ἀπεριηγήτοις· εἰς δὲ ἐκεῖνον αὐτὸν τὸν τόπον καὶ ἄλλον ἀφικέσθαι ἄνθρωπον, καὶ ἀμφοῖν τὴν αὐτὴν γενέσθαι φωνήν, μένειν τε ἡσυχῇ καὶ ὁρᾶν τὰ ἐκεῖ πάντα· καὶ δὴ καὶ ὁρᾶν ἄμφω, ψυχῶν ἐκεῖ κολάσεις τε καὶ κρίσεις καὶ τὰς ἀεὶ καθαιρομένας, καὶ τὰς τούτων ἐπισκόπους Εὐμενίδας. ἔπειτα κελευσθῆναι ἀποχωρεῖν καὶ ἀποχωρήσαντας ἀλλήλους ἐπανερέσθαι, τίνες εἶεν, καὶ εἰπεῖν ἀλλήλοις τὰ ὀνόματα καὶ τὰς πατρίδας, τὸν μὲν Ἀθήνας καὶ Κλεώνυμον, τὸν δὲ Συρακούσας καὶ Λυσίαν, καὶ ἀλλήλοις παρακελεύσασθαι ζητῆσαι πάντως ἑκάτερον, ἐὰν εἰς τὴν θατέρου πόλιν ἀφίκηται, τὸν ἀπ' ἐκείνης ὡρμημένον· καὶ μετὰ χρόνον οὐ πολὺν ἐλθεῖν μὲν Ἀθήναζε τὸν Λυσίαν, πόρρωθεν δὲ ἰδόντα τὸν Κλεώνυμον ἀναβοῆσαι τοῦτον εἶναι τὸν Λυσίαν, καὶ τοῦτον ὡσαύτως ἐπι ... ‚Die jedesmal gereinigten (oder sich reinigenden) Seelen' stehen auch unter Aufsicht der Eumeniden. Das ist ganz der Fall des Culex. Der pythagorisierende Grieche L. Cornelius Alexander Polyhistor sagt (Diog. Laert. VIII 1, 31): καὶ ἄγεσθαι τὰς μὲν καθαρὰς ἐπὶ τὸν Ὕψιστον (nämlich Zeus [nicht ὕψ., wie Rohde S. 458 will]), τὰς δ' ἀκαθάρτους μήτ' ἐκείναις πελάζειν μήτ' ἀλλήλαις, δεῖσθαι δ' ἐν ἀρρήκτοις δεσμοῖς ὑπ' Ἐρινύων. Vgl. Norden Hermes 1893 S. 396 ff. Zu dem κύκλου τε λῆξαι καὶ ἀναπνεῦσαι κακότητος der Orphiker (S. 96) und des Empedokles (V. 444 St. vgl. Kern Archiv f. Gesch. d. Philos. I S. 498 ff.) ist die Rückkehr nach oben (πρὸς τὸ νοερὸν εἶδος Proklos In Tim. V p. 330 A) das Komplement. Noch Julian der Ägypter (AP VII 587) lässt den Ertrunkenen zum Sitz des Pluton und von dort ‚in den Himmel' gelangen. Vgl. Riess Rh. M. 1894 S. 189. Pindar (wie Vergil in den Georgika) schweigt von der endlichen Rückkehr der Seelen zum höchsten Zeus, Pindar absichtlich (Kap. V, 2).

Elysium in diesem Sinne etwas modifizierten und zum Purgatorium machten. Vollzogen sehen wir alles dies bereits in der sog. paulinischen Apokalypse aus der Zeit des Kaisers Theodosios I (Kap. V). Gegen das orphische Fegefeuer richtet sich die Parodie des ungläubigen Culexdichters an der in Rede stehenden Stelle.

Auch das Schlussmotiv des Gedichtes, die Bestattung der Mücke und ihre Ehrung durch ein Grabpoem, ist bei dem Verfasser des Culex nicht Original; er verspottet eine Litteratur. Eine ganze Dichterschaar, darunter so bedeutende Persönlichkeiten, wie Leonidas von Tarent,[47]) haben sich in diesem Genre der Kleinpoesie versucht. Grabepigramme auf

---

[47]) AP VII 198 (Mein. LXIII):

Εἰ μικρός τις ἰδεῖν καὶ ἐπ' οὔδεος, ὦ παροδῖτα,
λᾶας ὁ τυμβίτης ἄμμιν ἐπικρέμαται,
αἰνοίης, ὤνθρωπε, Φιλαινίδα· τὴν γὰρ ἀοιδόν
ἀκρίδα, τὴν εὖσαν τὸ πρὶν ἀκανθοβάτιν,
διπλοῦς ἐς λυκάβαντας ἐφίλατο τὴν καλαμῖτιν
καὶ θρέψ' ὑμνιδίωι χηραμένη πατάγωι.
καί μ' οὐδὲ φθιμένην ἀπανήνατο· τοῦτο δ' ἐφ' ἡμῖν
τώλίγον ὤρθωσεν σᾶμα πολυστροφίης.

Wie sich aus solchen Epigrammen eine besondere Art der Elegie entwickeln konnte, zeigt die Königin der Elegien. Properzens Corneliagedicht liest sich wie ein poetischer Kommentar zu dem Vibiadenkmal; umgekehrt ist nichts geeigneter Properzens Gedicht zu erläutern, als jenes Grabmonument. Cornelia spricht zu dem hinterbliebenen Gatten Paullus: „Der schattigen Umgebung des Hades klage ich, dass ich zwar viel zu früh, aber nach tadellosem Lebenswandel geschieden bin.“ Diese natürliche Wendung gibt dem Dichter den Gedanken ein, das Totengericht zum Schauplatz der eigentlich an den Gatten gerichteten Rede der Verstorbenen zu machen; Aiakos mit seinen Brüdern als Beisitzern, oder wer sonst unten zu richten hat, sollen sie anhören: sie werde bestehen. Nun folgt die Apologie vor Zeugen, auf die sie sich beruft (V. 99). Die Verbindung der beiden Motive, Anrede an den oben vor dem Grabe oder in der Grabkammer stehenden Gatten und Selbstverteidigung der Entschlafenen, war ein Akt poetischer Notwendigkeit. Man wird sie in der That ein erweitertes Grabepigramm nennen dürfen. Vgl. Hübner Comm. Momms. S. 100 ff., der nur nicht an Antimachos ‚Lyde‘, von der wir ebenso wenig wissen wie von Calvus ‚Quintilia‘, als Vorbild des Properz denken durfte. Ein erweitertes Epigramm ist jedenfalls die ps.-ovidische ‚Nux‘. — Übrigens

Cikaden, Heuschrecken[48]), Strandvögel[49]), Hunde[50]) und verwandte Wesen haben sich nicht wenig noch erhalten. Sie sind nicht bloss zum Spotten da, sie zeigen neben der poetischen Gewandtheit ein liebevolles Eingehen auf die Natur und ihre Geschöpfe. Näher noch als diese Kleingedichte kommt dem Culex das Epigramm des Rhodiers Aristokritos auf eine tote Heuschrecke, welches in aller Kürze das Tierchen in den Gefilden des Hades bei den Unterweltsgöttern vorführt — ganz wie der Culex.[51]) Das Gedicht ist selber wieder nicht originell, sondern eine Ausführung zu dem knapper gehaltenen Liedchen des Rhodiers Simmias auf das in den Acheron hinabgefahrene Rebhuhn.[52]) So führen die Spuren des Culexmotives bis in den koischen Dichterkreis zurück.[53]) Hier verlieren sie sich, aber in Übung ist dies

---

wird Cornelia eine Eingeweihte gewesen sein. Mit Bezug auf die Cornelia-elegie sagt der Verfasser der Cons. ad Liv. V. 329 f. von Drusus:

Ille pio, si non temere haec creduntur, in arvo
inter honoratos excipietur avos.

[48]) Auf Cikade und Heuschrecke: Anyte (oder Leonidas) AP VII 190, Plinius NH XXXIV 57. Auf Cikade: Leonidas l. c. und Mnasalkas AP VII 194 (Meineke XI):

Ἀκρίδα Δημοκρίτου μελεσίπτερον ἅδε θανοῦσαν
Ἄργιλος δολιχὰν ἀμφὶ κέλευθον ἔχει,
ἆς καί, ὅτ' ἰθύσεις πανέσπερον ὕμνον ἀείδειν,
πᾶν μέλαθρον μολπᾶς ἴαχ' ὕπ' εὐκελάδου.

[49]) Mnasalkas AP VII 212 (Meineke XIII).

[50]) Meineke XXII. CIL X 1, 659.

[51]) AP VII 189:

Οὐκέτι δή σε λίγεια κατ' ἀφνεὸν Ἀλκίδος οἶκον,
ἄκρι, μελιζομέναν ὄψεται ἀέλιος.
ἤδη γὰρ λειμῶνας ἔπι Κλυμένου πεπότησαι
καὶ δροσερὰ χρυσέας ἄνθεα Περσεφόνας.

[52]) AP VII 203:

Οὐκέτ' ἀν' ὑλῆεν δρίος εὔσκιον, ἀγρότα πέρδιξ,
ἠχήεσσαν ἵης γῆρυν ἀπὸ στομάτων
θηρεύων βαλίους συνομήλικας ἐν νομῶι ὕλης·
ὤιχεο γὰρ πυμάταν εἰς Ἀχέροντος ὁδόν.

[53]) Reitzensteins Versuch, Simmias an die peloponnesische Dichterin Anyte anzuschliessen, ist vergeblich geblieben (S. 129 ff.). Ich gebe zu, dass wir, wie heute die Dinge liegen, nur aus AP VII 647 (Simmias) ~ 646

Genre von Poesie geblieben bis in die spätbyzantinische Zeit. Damals machte Agathias auf einen von der Katze verspeisten Vogel ein Gedicht, in welchem das Tierchen, wieder ganz in der Weise des Culex, mit allbekannten Gestalten der griechischen Heldensage verknüpft und gleichgestellt wird.[54]) Alle diese Analogieen zusammengenommen erweisen die parodische Absicht und Richtung des Culex mit vollster Deutlichkeit. Aber nicht nur dies.

Der Leichnam ist unbeerdigt gelassen, und doch hat die Seele des erschlagenen Insekts ohne Weiteres Zutritt in das Hadesinnere erhalten. Der Hergang befremdete, weil das Altertum fast einstimmig den Einlass an den Vollzug der Bestattung zu knüpfen pflegt. Das ist die Regel allerdings; aber einen Ausnahmefall kennen wir doch. Vor Platon schon und bis auf Lukian herab und später noch begegnen in der Hadeslitteratur Niederfahrten auch Lebender in nicht geringer Zahl. Sie sind von Personen ausgeführt, welche die Aufgabe hatten, das unten Geschaute oben mitzuteilen. Nur Platon weiss, dass sein Armenier Er, auch so ein Hadesbesucher, nicht tot sondern fast tot, schwer verwundet und ohnmächtig gewesen war. Zu den Hadesgöttern war auch er geführt und beauftragt worden, den Menschen das Aussehen des Jenseits zu schildern. Mit dieser Einkleidung der gelesensten Apokalypse des ganzen griechischen Altertums stimmt das Ende des ‚Culex‘ nicht, dessen Heldin nicht wiederauflebt, sondern zum zweiten Male zu

(Anyte) die Entscheidung gewinnen können. R. seinerseits gibt zu, das Gedicht 647 enthalte gegenüber 646 die bessere Fassung, etwas wirklich Neues; „die sterbende Gorgo hat in der That etwas zu sagen.“ Die Prioritätsfrage ist relativ damit erledigt, das endgiltige Urteil durch die Unsicherheit des Lemmas *Σιμωνίδου, οἳ δὲ Σιμμίου* beeinträchtigt. 193 (203) beweist für 647 nichts (R. S. 130).

[54]) AP VII 205:

Οὐ σέ, φίλη πέρδιξ, φθιμένην ἀγέραστον ἐάσω,
ἀλλ' ἐπί σοι κτείνω τὴν σέθεν ἀντιβίην.
ψυχὴ γὰρ σέο μᾶλλον ὀρίνεται, εἰσόκε ῥέξω
ὅσσ' ἐπ' Ἀχιλλῆος Πύρρος ἔτευξε τάφωι.

den Schatten geht. Auch für diese Doppelung des Sterbens gibt es Vorbilder in der verwandten Poesie der Griechen. Im Grunde ist selbst Orpheus zweimal gestorben (S. 158 f.); man darf wohl mit Recht behaupten, dass die soeben festgestellte Regel, nach welcher Lebende oder Scheintote das Totenreich zu betreten pflegten, nichts ist als die Rationalisierung eines ursprünglich viel einfacheren, aber auch viel strengeren Glaubens: nur der Tote kann in den Hades eingehen, niemand sonst, auch Götter nicht; es sei denn, dass sie auf Zeit sterben, wie Apollon bei Hades-Admetos. Der Anlass und Beweggrund zu dieser Abschwächung ergibt sich leicht von selbst.

Ist nun der Culex in seinem Kernstück die Bearbeitung eines griechischen Originals? Die Verse 107—114 scheinen geeignet die Frage zu entscheiden. Als die Mittagsschwüle eintritt, geht der Hirte an einen kühlen Ort, einen Artemishain auf eisigkalten Bergeshöhen; hier hatte des Kadmos Tochter Agaue vor Dionysos einst ausruhenden Schlaf gefunden, nachdem sie ihren leiblichen Sohn Pentheus im Wahnsinn getötet.[55] Man denkt an den Kithairon,[56] welcher früh in die thebanisch-kadmeische Dionysossage hineingezogen worden ist; aber seit der delphische Apollon der thebanischen Dionysosreligion die Sanktion erteilt, ist diese in alle Welt ausgeführt und auf Kos z. B. neu lokalisiert worden: Drakanon,

---

[55]) Iam medias operum partes evectus erat Sol,
cum densas pastor pecudes cogebat in umbras.
Ut procul aspexit luco residere virenti,
Delia diva, tuo, quo quondam victa furore
venit Nyctelium fugiens Cadmeis Agaue,
infandas scelerata manus e caede cruenta,
quae gelidis bacchata iugis requievit in antro
posterius poenam nati de morte datura.

Fr. 1 hinter Schneiders Kallimachos (II p. 705) *ποσσὶ δ' ἀνελθεῖν ἄγχος ἐς ὑψικάρηνον ἐδίζετο* würde sich immerhin aus Culex V. 108 erklären, wo der Hirte um die Mittagsschwüle (die Fr. 24 anschaulich beschrieben wird) die kühle Höhe des Berges aufsucht.

[56]) So Heyne in seinem Kommentar.

der höchste Berg der Insel, galt als die heilige Stätte, als Geburtsort des koischen Dionysos, welcher im Grunde nichts als der alte thebanische ist.[57]) Griechische Kulte und Kultsagen pflegen die römischen Poeten doch nicht zu erfinden.

Aus allgemeinen Gründen, die nicht zwingend sind, förderten schon andere Beurteiler eine griechische Vorlage für die Einkleidung des Gedichts,[58]) aber nicht für die Hadesbeschreibung, auf welche für uns alles ankommt. Man denkt sich die Mücke nach berühmten Mustern bei dem Hirten um Beerdigung nachsuchen.[59]) Dabei ist eins nicht beachtet. Eine edle That muss das Insekt zu Tode gebracht haben: nur darum entsendet ihr Persephone drei namhafte, ihr geistesverwandte Heroinen mit Fackeln entgegen, an ihrer Spitze Alkestis.[60]) Die Absicht der Unterweltsherrin, die Mücke wegen ihrer Edelthat an dem Hirten, für den sie, wie Alkestis für ihren jungen Gemahl Admetos, in den Tod gegangen, besonders zu ehren, hat nur Statius, der älteste Benutzer der Culexverse, richtig verstanden.[61]) Man meint

---

[57]) Hermes 1891 S. 178 ff.

[58]) Leo p. 71 seiner ausgezeichnet feinen Erklärung des Culex.

[59]) Die beste Parallele ist von Birt De Halieuticis p. 52 beigebracht: *Κίσσαμις Κῷος . οὗτος ἦν πολυθρέμματος . τούτωι φασὶν ἔγχελυν ἐπιφαινομένην κατ' ἔτος τὸ κάλλιστον τῶν προβάτων ἁρπάζειν · καὶ τὸν Κίσσαμιν ἀνελεῖν αὐτήν . φαινομένην δὲ αὐτῶι κατ' ὄναρ κελεῦσαι καταθάψαι αὐτήν · τὸν δὲ μὴ φροντίσαντα παγγενῆ ἀπολέσθαι* (Zenob. IV 64). Leo p. 17.

[60]) V. 261 ff.:

Obvia Persephone comites heroides urguet
adversas praeferre faces; Alcestis ab omni
inviolata vacat cura, quod saeva mariti
in Chalcodoniis Admeti † cura morata est etc.

[61]) Er tröstet (Silv. V 1) seinen Freund, Domitians Minister, Abaskantos wegen des Todes der Priscilla V. 249 ff. Er sagt: „Fürchte nicht, dass Priscilla sich dort unten vor des Kerberos Bellen entsetze; dieser schweigt den Frommen gegenüber. Meinst Du, Charon werde sie warten lassen? Diejenigen, die darauf Anspruch haben, befördert er sofort."

Praeterea, si quando pio laudata marito
umbra venit, iubet ire faces Proserpina laetas
egressasque sacris veteres heroidas antris

aber, von einem solchen Empfange und einer solchen Eskortierung gäbe es sonst keine Spur. Das ist unrichtig. Wir kennen Ähnliches sogar in Fülle. Der jungen Mutter aus Knidos treten, wie sie aus Charons Kahne steigt, die lieblich schönen Dorerinnen entgegen,[62]) und Tibull erhebt für seine Person Anspruch sogar auf Aphrodites Hadesgeleit.[63]) Aufrichtig Liebende haben nach orphischer, auch von Platon

---

lumine purpureo tristes laxare tenebras
sertaque et Elysios animae prosternere flores.
Sic manes Priscilla subit.

Die Entlehnung des Statius hat Markland erkannt. Vgl. Silv. V 3 V. 271 f.:

Si chelyn odrysiam pigro transmisit Averno,
causa minor; si thessalicas Admeton in oras,
si lux una retro Phylacĕida rettulit umbram:
cur nihil exoret, genitor, chelys aut tua Manes
aut mea?

Plutarch (Erotikos 17) nennt *τὰ περὶ Ἄλκηστιν καὶ Πρωτεσίλεων καὶ Εὐρυδίκην τὴν Ὀρφέως;* der Hades habe vor Liebenden wie diesen eine gewisse Scheu *καὶ μόνοις τούτοις οὐκ ἔστιν ἀδάμαστος οὐδ' ἀμείλιχος.*

[62]) Antipater AP VII 464:

Ἦπου σὲ χθονίας, Ἀρετιμιάς, ἐξ ἀκάτοιο
Κωκυτοῦ θεμέναν ἴχνος ἐπ' ἀιόνι,
οἰχόμενον βρέφος ἄρτι νέωι φορέουσαν ἀγοστῶι
ᾤικτειραν θαλεραὶ Δωρίδες εἰν Ἀΐδαι
πευθόμεναι τέο κῆρα. σὺ δὲ ῥαίνουσα παρειάς
δάκρυσιν ἄγγειλας κεῖν' ἀνιαρὸν ἔπος·
„διπλόον ὠδίνασα, φίλαι, τέκος ἄλλο μὲν ἀνδρί
Εὔφρονι καλλιπόμαν, ἄλλο δ' ἄγω φθιμένοις."

Dies Gedicht ist durch VII 465 (*Ἡρακλήτου*, wohl richtig in *Ἡρακλείτου*, Kallimachos' Freund, geändert) veranlasst worden. Doch fehlt der fragliche Zug.

[63]) I 3 V. 57 ff.:

Sed me, quod facilis tenero sum semper Amori,
ipsa Venus campos ducet in Elysios.
Hic choreae cantusque vigent, passimque vagantes
dulce sonant tenui gutture carmen aves,
fert casiam non culta seges, totosque per agros
floret odoratis terra benigna rosis:
at iuvenum series teneris immixta puellis
ludit, et adsidue proelia miscet Amor.
Illic est, cuicunque rapax mors venit amanti,
et gerit insigni myrtea serta coma.

σύνθρονος ἡρώων εἵνεκα σωφροσύνης und ähnlich liest man oft auf Grab-

übernommener Vorstellung ‚im Hades besseres Los‘.[64]) Das wichtigste Beispiel steht noch aus. „Es verlohnt sich zu bedenken,“ spricht Hypereides in der Leichenrede, welche er auf die bei Lamia mit Leosthenes Gefallenen zu halten hatte,[65]) „wer im Hades ihren Anführer begrüssen wird. Glauben wir nicht, es werden kommen den Leosthenes zu begrüssen und zu bewundern auch jene Führer, welche einst gegen Troja zu Felde zogen, deren Thaten er erreicht, ja übertroffen hat, da sie mit ganz Hellas eine Stadt erobert, er aber mit seinem Vaterlande allein die Macht, welche über ganz Asien geherrscht, gedemütigt hat? . . Auch sie, denke ich, die ihre gegenseitige Freundschaft ebenso zuverlässig dem Volke erwiesen, Harmodios und Aristogeiton, können niemand für verwandter mit sich, für treuer gegen Euch erachten, als Leosthenes und die mit ihm gekämpft, und können im Hades niemandem lieber als diesem sich zuge-

---

steinen alten und jungen Datums. Interessant ist der uns durch Vergils ‚Varus‘ (Ecl. VI V. 64) bekannte Fall. Cornelius Gallus (nicht seine Seele, wie ein Erklärer behauptet) irrte auf dem Helikon; da führte ihn eine Muse in die apollinische Gemeinde, und der göttliche Dichter Linos überreichte ihm, nachdem die Versammlung sich von den Sitzen erhoben, Hesiods Flöte, mit welcher der Dichter von Askra ‚cantando rigidas deducere montibus ornos‘ gewohnt war (dies Motiv ist aus der Orpheuslegende von dem Erfinder dieser Dichterberufung, welchen wir in Vergil seinen eigenen Worten zufolge keinesfalls suchen dürfen, genommen). Die sich von den Sitzen erhebenden Gottheiten stammen aus dem homerischen Hymnus auf Apollon (der eine einheitliche Dichtung ist und nicht in zwei Hymnen zu zerreissen). Dort heisst es auch, dass Zeus dem Sohne zur Begrüssung Nektar kredenzt (V. 11). Nach diesem alten Schema wird der helikonische Empfang des Gallus entworfen sein. Individuell aber erscheint die Gestalt des Hirten Linos. Linos ist Vertreter der Klagedichtung. Überreicht grade er die hesiodische Flöte, so gilt Gallus dem Urheber der Scene vornehmlich als Dichter der Nenie. Der Gruppe Vibia-Alkestis entspricht einigermassen auch Gallus-Linos. Vergil hat das Ursprüngliche stark verdunkelt. Ribbeck (Gesch. der röm. Dichtung II S. 28 f.) wird dem Gedicht, über welches viel zu sagen wäre, m. E. nicht gerecht.

[64]) Vgl. z. B. A. 61.

[65]) Lehrs Popul. Aufs. S. 330 f.

sellen.“ Dergleichen Stimmen gibt es noch viel mehr.[66]) Auf römischen Grabdenkmälern werden Verstorbene nicht gar selten unter dem Bilde von Herakles und Hebe, von Admetos und Alkestis dargestellt: was ist diese Gleichsetzung anderes als eine Zusammenrückung des Individuums und des heroischen Typus, als eine Heroisierung des Toten unter dem Bilde der heroischen Gattung? Wüssten wir nur Genaueres auch über die Ursprungszeit dieser Art bildlicher Tradition; römisch ist sie wohl nicht, sicher nicht ausschliesslich;[67]) sicher ist sie griechisch. Die uns aus nachgerade unzähligen Inschriften vertraute Sitte, dem eigentlichen Namen den eines Gottes oder Heros beizufügen (ich meine Bildungen wie Claudia Nereis, Iulia Auge, Pontidia Leda, Iulius Narcissus, Antonius Hyacinthus, Egnatius Clymenus und Egnatia Clymene, Considia Venerea) kann nicht auf frivolem Gottähnlichkeitsdünkel beruhen, sondern im

---

[66]) Auf der römischen Inschrift CIL VI, 3, 21521 (wohl I Jahrh. n. Chr.) spricht der verstorbene Enkel zu dem bekümmerten Grossvater:

Nam me sancta Venus sedes non nosse silentum
iussit et in caeli lucida templa tulit.

Darauf antwortet jener:

Dic nepos, seu tu turba stipatus Amorum
laetus Adoneis lusibus insereris,
seu grege Pieridum gaudes seu Palladis arte,
omnis caelicolum te chorus excipiet.

Also wieder Aphrodite als Geleiterin. Als Cynthia auf den Tod erkrankt ist, verheisst Properz dem heissgeliebten schönen Mädchen (III 28 V. 27 ff.) die Gesellschaft der schönen Semele (im Elysium),

et tibi maeonias inter heroidas omnis
primus erit nulla non tribuente locus.

Von seiner ‚guten‘ Amme sagt jemand (Kaibel 48):

Οἶδα δέ, σοὶ ὅτι καὶ κατὰ γῆς, εἴπερ χρηστοῖς γέρας ἐστίν,
πρώτηι σοι τιμαί, τίτθη, παρὰ Περσεφόνηι Πλούτωνί τε κεῖνται.

Das ist Volksvorstellung. Kaibel 151.

[67]) Vgl. A. 25. Statius Silv. V 1 V. 231 ff. Commentatio mythogr. I p. IX sq. Die von Reisch (‚Griech. Weihgeschenke‘. Abh. des arch.-epigr. Seminars VIII Wien 1890 S. 136 ff.) vorgetragene Behauptung, das bekannte Relief von Villa Albani sei ein Schauspieleranathem, kann ich ebenso wenig begründet finden wie dessen Rückführung auf irgend ein altgriechisches Drama. Das Relief gemahnte den Griechen trotz allem an Tod und Jenseits.

Grunde wohl nur auf derselben Empfindung, aus welcher der moderne Mensch den Seinen Namen göttlicher Schutzpatrone zuerteilt. Die Sitte lässt sich bis in die frühhellenistische Epoche zurückverfolgen; die dionysischen Namen des theokritischen Kreises auf Kos scheinen mir durchaus hierher gezogen werden zu müssen.[68]) Gewiss also: Der Culex schöpft das im Grunde der griechischen Orphik angehörige Hadesgeleit der Alkestis aus seiner Vorlage. Nun ist aber dieser selbe Zug das Bindemittel, welches die in den Culex eingelegte Hadesfahrt mit der Heldin des Gedichtes unlöslich verklammert. Damit wird auch für die Hadesfahrt im Umriss, wird für das Ganze — nach Abzug der angedeuteten Einzelheiten — eine ältere Quelle mit Gewissheit, meine ich, erwiesen. Die Analyse der Hadestopographie im Culex führt zu genau demselben Ergebnis. Ja, wir können über die poetische Vorlage des römischen Dichters mit Hilfe der einschlägigen Jenseitslitteratur sogar noch Näheres feststellen, ihre Zeit und ihren Kreis; sicher war sie griechisch. Für die in Rede stehende Frage genügt indessen das Gesagte. Vgl. Anhang II.

3. Folgerungen.

Der Culex hat Alkestis als Jenseitsführerin aus einer der hellenistischen Zeit zuzuweisenden Vorlage entnommen.

---

[68]) *Δημήτριος Γλύκωνος Ἀζηνιεὺς ὁ ἐπικαλούμενος Ἀκόντιος* CIA III 2. 1490. Demetrios Ixion und Apollonides Kepheus kennt jeder aus der Litteraturgeschichte. Delia und Cynthia tragen den Beinamen nach Artemis, der sie an Stattlichkeit gleichkommen: *οἵη Ἄρτεμις εἶσι.* — Über Arethusa und Lykotas S. 146 A. *Νηρηΐς* Gelons Frau: IGSI 3. Einiges Material bei H. Meyersahn (Deorum nomina hominibus imposita, Kiel 1891, wo G. Hoffmann p. 33—37 die gleiche Sitte bei den altorientalischen Völkern an vielen Beispielen nachweist). Die Christen benutzten so schon früh Märtyrernamen: Theodoret De martyribus VIII (IV p. 923 Schulze) und andere Quellen.

Der bildliche Typus der Vibiamalerei, Vibia von Alkestis und Hermes vor die Unterweltsgötter geleitet, stammt aus älterer, von der Orphik beeinflusster Sepulkralkunst der Griechen. Wieder erkennen wir denselben Vorgang, welcher im dritten Kapitel entwickelt worden ist. Die orientalischen Sabaziosmysterien und die griechische Orphik sind zu einer neuen Religion, einer im vollsten Wortsinne hellenistischen, derart verschmolzen worden, dass sich an den Namen des orientalischen Gottes der spezifisch griechische Vorstellungskreis des orphischen Jenseits angeschlossen hat. Die Völkerschranke war seit Alexander gefallen; wie die Nationen gehen die Religionen ineinander über oder machen sich Konkurrenz hüben und drüben; sie streben mit Macht, international zu werden. Das stärkste Bindeglied zwischen Ost und West ist damals das Griechentum, das internationale Element in der hellenischen Religion recht eigentlich die Orphik. Nichts natürlicher, nichts wirksamer, als dass die fremden Kulte den Bund mit der hellenischen Orphik eingiengen. So will auch der wohl phrygische Sabazios des Vibiadenkmals beurteilt sein, und so das Christentum. Es wiederholt sich in immer neuen Formen der uralte Mischungs- und Assimilierungsprozess: Gestalten und Ideen der einen Religion werden in die andere hineingesetzt und so die eine durch die andere, eigentlich aber beide, überwunden und erneut. Für die zusammenfassenden Forschungen Wellhausens über das Werden des jüdischen Glaubens aus heimischer Grundlage und urfremden Zusätzen, über die Umbildung des nationalen Kriegsgottes Jahve zum allgemeinen Herrn der Welt ist diese Erkenntnis bestimmend gewesen; der Arbeit auf griechisch-römischem Gebiet sind so neue Gleichungen zugeführt, wundervolle, an welchen sie sich erproben mag. Mit der einmal offiziell verfügten Abschaffung der Götter des Altertums war die heidnische Religion keineswegs zu Ende. Wir begreifen das auf dem von der Antike durchtränkten Boden Südeuropas, wie wir die heidnischen Über-

bleibsel in unserem Vaterlande begreifen. Es überrascht nicht wenig, innerhalb der kirchlichen Kreise des Mittelalters einen höllischen, jeden Glauben an eine sittliche Weltordnung raubenden, Polytheismus gepflegt zu finden, das Wahngespinnst des assyrischen Sternkultes, die Astrologie. So scheusslich die Sache, neu war der kulturgeschichtliche Prozess, den eine ungeheure Litteraturmasse verewigt und die Kunst idealisiert hat, lange nicht mehr; in der römischen Kirche Maria del Popolo stellte Rafael die Planetengötter dar, von den Engeln behütet, von Gott dem Vater gesegnet. Das ist im Grunde polytheistische Ketzerei, in das Christentum systematisch eingefügt. Doch urteilen wir billig; mit dogmatischem Widerspruch und hochmütiger Verachtung wird historischen Vorgängen niemals jemand gerecht werden: verstanden will das Werden dieser Erscheinungen sein. Der ausgeprägteste Polytheismus hat sich aus dem griechisch-römischen Heidentum in die altchristlichen, von der katholischen Kirche noch heute mit Eifer gepflegten, Kultstätten hinübergerettet: man redet nicht unpassend von christlichen Opferfesten und von einem ‚christlichen Olymp': ob Heilige und Madonnen oder ob Götter und Heroen, der Name macht keinen Unterschied mehr. Man lese die Lieder des Bischofs Paulinus von Nola, des Freundes von Augustinus Hieronymus Ambrosius; als Schutzheiliger der kampanischen Stadt ist er zugleich in die Stellung des Dionysos, auf den er in seinen Gedichten so viel schilt, selbst eingerückt und hat ein gut Stück dionysischen Kultus lebendig erhalten bis auf den heutigen Tag,[69]) wie bei den Neugriechen der hl. Georg

[69]) Lehrreich sind die Sammlungen bei Th. Trede (Das Heidentum in der römischen Kirche 1889 I S. 1 ff. 31 ff. III 183 ff. und sonst); nur vergisst der eifrige Beobachter des südlichen Volkslebens, dass die von ihm registrierten Fälle, so sehr sie vom Standpunkt des orthodoxen Christen zu bedauern sein mögen, das (oben entwickelte) geschichtliche Gesetz als notwendig lediglich zu bestätigen geeignet sind. Religionen verdrängen die eine die andere am sichersten durch Kompromisse. In den klassischen Ländern blieb nur viel mehr zurück als anderswo: zurückgeblieben ist

und der hl. Dionysios,[70]) ja wie anderswo in Italien S. Esculapio und S. Marte, wie S. Venere und S. Fortuna:[71]) ganz die Praxis, die später der römische Bischof seinen nach Norden abgehenden Wanderpredigern mit dürren Worten geradezu anbefahl, wenn er sie verpflichtete, die heimischen Opfergebräuche und Gottwesen nicht zu stören, sondern schonend umzudeuten und der christlichen Auffassung anzupassen. In der That hat der Kirchenvater Theodoret vollkommen recht, wenn er sagt: „Die Griechen dürften sich am wenigsten an dem Heiligenvorrat der christlichen Religion stossen. Die Göttertempel und Altäre sind den Märtyrern der Christen vom Herrn des Alls zugewiesen, die Ehren der abgeschafften Götter und Heroen an die ‚Heiligen' gegeben; statt der Pandien Diasien Dionysien und der andern Heidenfeste werden die Tage des Petros Paulos Thomas Sergios Marcellus Leontios u. a. in festlicher Andacht begangen.“ [72]) Und er mochte die göttliche Vorsehung preisen, dass sie gerade die Heimstätten der Götzen dem Christengott und seinen Heiligen bereiten liess, damit die Menschen hinfort angeregt würden, sich des Aberglaubens und des Teufelswerks gründlich zu schämen. Demgegenüber versichert ein heidnischer Schriftsteller aus jener stürmischen Kampfeszeit: „Man hat den alten Göttern die Tempel, nicht die Herzen genommen.“ Und er mochte bei sich weiter denken: ‚Fester sitzen nicht die Wurzeln der Eiche in den Runsen des Gesteins, als in uns Hellenen unsere alten Götter und Sagen und Sitten. Will einer sie roden mit Gewalt, er reisst die beste Erde

---

viel überall bis auf diesen Tag. Vgl. A. 1. Lippert Die Religionen der europ. Kulturvölker S. 83 ff. J. v. Schlosser Beilage zur Augsb. Allgem. Zeitung 1894 Nr. 251 Sp. 5 ff.

[70]) B. Schmidt S. 35 ff.

[71]) Trede I S. 9. 315. III 47 u. s. f. Es thut nichts zur Sache, dass diese Heiligen nicht auch kanonisiert worden sind. Im Volke sassen sie nichtsdestoweniger fest.

[72]) Theodoret p. 923 ff.

mit und lässt kahlen Grund, steinig und unfruchtbar. Und gute Erde muss doch bleiben, soll Rose und Lilie gedeihen an Stelle wuchernder Disteln.‘ Der Mann hat recht gegenüber dem Schwarzschildern und Misshandeln des klassischen Heidentums durch die altchristlichen Apologeten und die modernen Fanatiker. Durch die christliche Weltanschauung ist die Antike nicht vernichtet, sondern vertieft, umgekehrt das Christentum durch die Antike befruchtet und veredelt worden. Auf der Vereinigung beider Elemente ruht als einem sichern Grunde für den, der geschichtlich zu sehen Willens und fähig ist, die geistige Kultur auch unserer Tage. Wer das verkennt, wahrt nicht, was er zu wahren wünscht: das Wohl des Volkes.

V.

AUS DEN APOKALYPSEN.

1. Aus der altchristlichen Litteratur.

Das sechste Buch der Aeneis war eine von Dantes Hauptquellen für seine Beschreibung des Jenseits. Dantes Geleitsmann durch die Hölle ist Vergil. Die vergilische Sibylle, welche in der Unterweltschilderung dieses Dichters die Führerin des Aineias macht, ist bei Dante durch die Person Vergils verdrängt worden. Hier hat sich also ein Entwicklungsprozess vollzogen, und genau den gleichen können wir durch die ganze apokalyptische Litteratur der Heiden und Christen verfolgen. Die Personen wechselten, mit ihnen die Einkleidungen der Höllenfahrten, der eigentliche Inhalt dieser litterarischen Erzeugnisse des Unsterblichkeitsglaubens pflegte sich in stärkerer oder schwächerer Übermalung zu erhalten. In der grossartigsten Apokalypse, welche die Weltlitteratur in Dantes ‚göttlichem Schauspiel' besitzt, wird dieser Entstehungsvorgang am allerdeutlichsten. Die Originalität des schaffenden Künstlers ist ohne Weiteres jedem sinnfällig; aber wer erkennte unter den christlichen und den poetischen Farben dennoch nicht die antiken, zumeist durch den römischen Dichter vermittelten Züge wieder? Was an diesem Fürsten im Reiche des Genius zugestanden wird, das sollte bei kleineren und unselbständigen Geistern unter den Christen schon an und für sich unwahrscheinlich sein? Die Theologie hält sich bis auf wenige, allerdings besonders rühmliche Ausnahmen gegen die neuerdings gemachten Versuche, aus dem Material der christlichen Apokalyptik den altgriechischen (oder römischen) Anteil auszusondern oder

zu begrenzen, ablehnend:[1]) als ob es möglich wäre, die Erscheinungen auf dem Gebiete der Religion von den anderen Erscheinungen auf geistigem Gebiete zu scheiden, etwa wie man eine Silberader scheiden kann von dem Gestein, in das sie eingesprengt ist. Durch das vergilische Gedicht wurde das kumanische Gebiet für die Apokalyptik ein geheiligter Boden, die kumanische Sibylle, ursprünglich nichts als eine wahrsagende Nymphe wie viele, später durch die römische Republik zur politischen Prophetin gemacht, ward nun gar zur Kennerin des Lebens im Jenseits, des Himmels und der Hölle. Kein Wunder, dass diese durch Vergil erfolgte Umbildung der Person der Sibylle gerade in Kampanien durch die Jahrhunderte hindurch lebendig blieb. Lebendig ist sie dort noch heute, die alten Geister gehen um: man spürt sie heftig an Ort und Stelle. Der griechische Christ Hermas erzählt in dem erhaltenen Visionenbuch, das er ‚Hirt' benannt hat,[2]) er habe sich am kumanischen Meeresufer ergangen, sei ermüdet eingeschlafen und so gen Himmel getragen worden. Da habe er eine Greisin gesehen und von ihr ein apokalyptisches Buch erhalten; „die Alte war aber nicht etwa die Sibylle, sondern die Kirche in Person, und diese erschien als uraltes Weib, weil sie zu allererst vom Herrn der Welt einstmals geschaffen war." Diese ‚Greisin' unterweist den Hermas die nächste Zeit in den Dingen, die da kommen sollen. Hermas thut sehr recht, über die Vermutung, seine Greisin sei etwa die ‚uralte', die longaeva Sibylla dieser Gegend, einige Worte zu machen; er gibt damit zu, dass jene beiden ‚Greisinnen', die Sibylle und die Kirche, sich äusserlich allerdings bis zum Verwechseln ähnlich sehn. Es ist ja klar und von den letzten Erklärern des ‚Hirten' zugegeben,[3]) dass die Person der Kirche an die

---

[1]) Z. B. Gunkel Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit S. 286[1]. Auf dies Buch komme ich unten noch zurück.

[2]) IV 1, ed. Hilgenfeld 1887, S. 14.

[3]) V. Gebhardt und Harnack 1875.

Stelle der kumanischen Sibylle getreten ist. Sie hätten genauer sagen können: ‚an Stelle der vergilischen Sibylle‘. Die Leser des seit dem zweiten Jahrhundert weit über die christliche Welt verbreiteten Visionenbuches des Hermas werden kaum geahnt haben, dass die so warm anmutende apokalyptische Einleitung jener christlichen Schrift doch schliesslich aus einem heidnischen Gedichte, dem sechsten Aeneisbuch, (etwaiger Mittelglieder ungeachtet) geflossen ist. So hat Vergils Nekyia die Jenseitsvision des Christen nicht zwar miterzeugt, wie die Dantes, aber doch eingekleidet und ausschmücken helfen. Auch für heidnische Jenseitsdichtungen lässt sich vergilische Beeinflussung feststellen. Die Heldin des Romans, welchen Antonius Diogenes im ersten Jahrhundert n. Chr. verfasste, gelangte nach mancherlei Irrfahrten auch zu den Kimmeriern nach Cumae; dort besuchte sie, wie Aineias bei Vergil, den Hades und liess sich dessen Sehenswürdigkeiten von ihrer längst verstorbenen ‚alten Dienerin‘ erklären; die Sibylle Vergils ist bei Antonius Diogenes, so scheint es, durch die Dienerin ersetzt.[4])

Es ist der Versuch gemacht worden, an dem grandiosesten Bilde der johanneischen Apokalypse griechische Einwirkung aufzuzeigen. Ein feuriger Drache am Firmament, hinter sich ein Drittel des Sternenhimmels ziehend, erscheint dort im Kampfe mit einem von Geburtswehen gequälten Weibe, das von Sonne und Mond umgeben ist, und als sein Gegner der Erzengel Michael. Der Drache bedeutet jedenfalls den Teufel. Der Drache (oder die Schlange) nun gehört zu den gewöhnlichsten Teufelsgestalten auch der alt-

---

[4]) Erotici ed. Hercher I p. 233. Die Sibylle selbst verwendet Antonius p. 236 in anderem Zusammenhange (Rohde Griech. Roman S. 269[1], dessen Ansicht ich nicht teile). Aus den kumanischen Verhältnissen ist die unterweltliche Funktion der Sibylle Vergils nicht verständlich trotz E. Hoffmann (Rh. M. 1895 S. 111 ff.). Hoffmanns Aufstellungen sind auch sonst recht bedenklich. — Der Hadesfluss bei dem troischen Dorfe Marpessos, der Heimat der troischen Herophile, beweist auch nichts (De Sibyllarum indicibus, Greifswald 1879, p. 29).

griechischen Mythologie. So hat man die Frage immerhin aufwerfen dürfen, ob jenes apokalyptische Hauptbild des Christen aus einem griechischen Typus, der Verfolgung der schwangeren Leto durch den pythischen Drachen, entnommen sei.[5]) Erwägt man weiter, wie gerade der pythische, von Apollon erlegte Drache ein sicher den hellenistischen Griechen geläufiger Sternmythus gewesen ist,[6]) so springt die grosse Ähnlichkeit der beiden Himmelsbilder, das der griechischen Sage und das der johanneischen Apokalypse, sofort in die Augen.[7]) Die Identität steht freilich dahin, wie innerhalb gemischter Kulturen leider so oft.[8]) Aber die Allegorie ‚das Drachengestirn der Teufel' hielt sich im apokalyptischen Bildervorrat der Christen; nur wurde der Sieger hinzugefügt und als Kampfobjekt bald die menschliche Seele bald Adam gedacht. Das allmähliche Anwachsen der Vorstellungen ist hier wie anderswo teils deutlich zu sehen, teils notwendig zu erschliessen, mindestens zu ahnen. Ähnlich, nur komplizierter, lässt sich die Darstellung des Bildes in dem gnostischen Buche ‚Pistis Sophia' an.[9]) Den Abschluss,

[5]) Dieterich Abraxas S. 119 f.

[6]) Der alte Araterklärer notiert zum Gestirn des Drachens (V. 46) neben anderen Auslegungen: *ὡς δὲ ὁ πολὺς λόγος, ὁ ὑπὸ Ἀπόλλωνος ἀναιρεθείς, ὁ Πύθων.* Die Auffassung war also weit verbreitet. Der apokalyptische Drache würde sich ohne die nachgewiesene astronomische Fixierung des pythischen mit diesem kaum zusammenstellen lassen; dazu ist das Drachenmotiv zu häufig (vgl. z. B. Comparetti Kalewala S. 100).

[7]) Gunkel meint a. a. O., der griechische Verfasser der johanneischen Apokalypse habe sein uns heute durchaus unverständliches Hauptbild selber auch nicht verstanden, und macht sich für seine Person sogar anheischig, eine befriedigende Deutung aus altbabylonischen Mythologemen dennoch nachzuliefern. Das mehr als kühne Verfahren, der Gegensatz aller Methode, richtet sich eigentlich selbst. Jüngst ist es bedauerlicherweise der Welt als mustergiltig von Ed. Meyer (Beilage zur Augsburger Allg. Zeitung 1894 13. Dez.) angepriesen worden. Videant consules!

[8]) Der hl. Georg ist der schönste Beleg für diese Wahrheit; er ist für uns weder Horos noch Perseus, sondern beides (J. v. Schlosser, Beilage zur Augsburger Allg. Zeitung Nr. 251 S. 5 ff.).

[9]) Koestlin Theol. Jahrb., herausg. von Baur und Zeller, XIII 1854 S. 1 ff. Baxmann Zeitschr. f. d. hist. Theol. 1860 S. 218 ff.

der eine Steigerung nicht mehr erträgt, erblicken wir in dem wüsten Inhalt der peratischen Apokalyptik, wie sie zu polemischen Zwecken aus den Schriften dieser gnostischen Sekte der Bischof Hippolytos wiederholt hat.[10]) Das Drachengestirn am nördlichen Himmel ist den Peraten der alles erspähende Teufel, der Engonasin oder Herakles Adam auf die Knie gesunken, stöhnend unter seiner Sündenlast, die Leier des redekundigen Hermes der göttliche Logos, nach welchem Adam ringt, der Kranz die ihm vorgehaltene Krone des ewigen Lebens. Die beiden Bären symbolisieren den Peraten mit ihren je sieben Sternen die beiden Weltschöpfungen. Denn auch die durch Christum erfolgte Schöpfung hat der Gott der Peraten ‚innerhalb der himmlischen Vorstadt', des Äthers, in dem Schlangenhalter d. h. Christus, der die Teufelsschlange mit der Hand bezwingt, vorgebildet; sie ist die personifizierte Sophia. Ähnliche Bedeutung legte die verwilderte Phantasie dieser orientalischen Gnostiker der Sterngruppe Kassiepeia Andromeda Perseus unter. Wieder soll der Logos in Perseus, welcher sich der gebundenen, dem Ketos preisgegebenen Seele annimmt und sie erlöst, verkörpert sein. Hier interessiert die Gleichung Andromeda-Psyche um so mehr, als die schöne Geschichte von der Psyche in Apuleius ‚Metamorphosen' in manchen Einzelheiten an die Andromeda der griechischen Heldensage zurückerinnert; schwerlich waltet blosser Zufall.[11]) Woher stammt aber die Ausmalung dieses christlichen Himmelsbildes? Aus griechischer Quelle, die sogar genannt wird, sodass nicht der leiseste Zweifel mehr aufkommen kann: aus den ‚Phainomena' des Aratos! Der Beweis, dass griechische Sternmythen zu apokalyptischen Zwecken von den Christen benutzt wurden, ist erbracht; das lohnt sich festzustellen, da es ignoriert, auch wohl geleugnet wird. Ähnlich baut der Gnostiker Noetos sein System auf das Buch des alten Hera-

[10]) IV 45. V 16.

[11]) Vgl. Wolters Archäol. Zeitung XLII S. 1 ff.

kleitos, die Sekte der Sethianer gar auf die plutarchische Schrift über Empedokles.[12])

Das nicht gerade übersichtlich geschilderte Jenseits der paulinischen Apokalypse ist mehrfach geteilt. Ausser dem endgiltigen Aufenthalte der Gerechten und Geläuterten, dem Paradiese (p. 49. 52), begegnen zwei Ortlichkeiten: der Tartaros, wo die Marterpein durch den ‚Engel des Tartaros‘ (eine Umbildung der Hekate oder des Typhon Tartaruchos), und eine Stätte, wo die Läuterung der leichten und reumütigen Sünder durch das Element des Wassers im acherusischen See erfolgt, ein Purgatorium also, aber nicht eigentlich ein Fegefeuer (p. 50): das gleiche Verhältnis wie bei Dante (S. 230 ff.). Es ist ja einleuchtend, dass das spezifisch christlich gewendete Paradies auch als spezifisch christliche Zuthat betrachtet und von dem übrigen Aufbau des Jenseits abgesondert werden muss.[13]) Nun kennt die paulinische Apoka-

[12]) Hippolytos IX 7. V 20; vgl. Kap. II (Anh. I). Ich weiss nicht, warum Hilgenfeld (Ketzergeschichte des Urchristentums S. 270) diese nicht bloss litterarhistorisch denkwürdige Thatsache der Erwähnung nicht für wert gehalten hat. Man erkennt den Einfluss der orphischen Theologie (Hippolytos V 4) allerdings, aber einer ganz bestimmten Art derselben. Anrich Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum ist auch hierfür (S. 76) unzureichend.

[13]) Apocalypses apocryphae ed. Tischendorf 1866 p. 50 sq.: *καὶ ἔστησέν με ἐπάνω τοῦ ποταμοῦ, οὗ ἡ ἀρχὴ ἐστήρικτο εἰς τὸν κύκλον τοῦ οὐρανοῦ* (?)· *ὁ δὲ ποταμός ἐστιν οὗτος ὁ κυκλῶν πᾶσαν τὴν γῆν. καὶ λέγει μοι· ‚οὗτος ὁ ποταμὸς Ὠκεανός ἐστιν‘. καὶ ἦν ἐκεῖ φῶς μέγα . . . καὶ ἦσαν παρὰ τὸ χεῖλος τοῦ ποταμοῦ δένδρα πεφυτευμένα πλήρεις καρπῶν διαφόρων. καὶ ἐπέβλεψα ἐξ ἡλίου ἀνατολῶν καὶ εἶδον ἐκεῖ δένδρα παμμεγέθη πλήρεις καρπῶν. ἦν δὲ ἡ γῆ ἐκείνη λαμπροτέρα ἀργυρίου καὶ χρυσίου, καὶ ἦσαν ἐν ταῖς φοίνιξιν ἐκείναις ἀναδενδράδες καὶ μυρίοι ἀκρεμόνες καὶ μυρίοι βότρυες ἐφ' ἑκάστου κλήματος. καὶ εἶπα τῶι ἀρχαγγέλωι ‚τί ἐστι τοῦτο, κύριε‘; καὶ λέγει μοι ‚αὕτη ἐστὶν ἡ Ἀχερουσ<ί>α λίμνη* (A. 31) *καὶ ἔσωθεν αὐτῆς ἡ πόλις τοῦ θεοῦ. οὐ πάντες δὲ συγχωροῦνται εἰσελθεῖν ἐν αὐτῆι, πλὴν ἐάν τις μετανοήσηι ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτοῦ.*

lypse einen Paradiesstrom, welcher sich auf die Erde hin fortsetzt in vier Flüsse gespalten, darunter Tigris und Euphrat.[14]) So führt uns der Christ (ohne Zweifel vermittelst des Judentums) in das Eden der altbabylonischen Religion zurück, dessen Lage im Osten des grossen Reiches am persischen Meerbusen angesetzt wird.[15]) Genau denselben Hergang, die Verbindung ganz entgegengesetzter Vorstellungen vom Jenseits, erkennen wir in andern Berichten; der Gegenstand ist wichtig genug, um etwas eingehender behandelt zu werden. Lukian, selbst Orientale, führt seinen Menipp, der in die Unterwelt hinabzusteigen vorhat, an die Mündung des Tigris, wo er mit Hilfe eines babylonischen Magiers den Eintritt in das (von ihm durchaus griechisch, nach griechischen Quellen beschriebene) Reich der Schatten ermöglicht, während der Hinaufstieg durch die Höhle des Lokalgottes von Lebadeia in Böotien, des Trophonios, aus-

---

ὅταν δὲ μετανοήσηι καὶ μετασταθῆι τοῦ βίου, παραδίδοται τῶι Μιχαήλ· καὶ βάλλουσιν αὐτὸν εἰς τὴν Ἀχερουσ<ί>αν λίμνην· καὶ λοιπὸν εἰσφέρει αὐτὸν εἰς τὴν πόλιν τοῦ θεοῦ πλησίον τῶν δικαίων. Um die in überirdischem Glanze erstrahlende Stadt fliessen vier Ströme von Honig, Milch, Öl und Wein (vgl. Lukian Verae hist. II 111), nach denen die für bestimmte Gruppen der Seligen reservierten Stadtquartiere orientiert werden. Darauf führte der Engel den Erzähler p. 57 *ἔξω τῆς πόλεως καὶ τῆς Ἀχερουσ<ί>ας λίμνης καὶ τῆς γῆς τῆς ἀγαθῆς καὶ ἔστησέν με ἐπάνω τοῦ ποταμοῦ τοῦ Ὠκεανοῦ, τοῦ βαστάζοντος τὸ στερέωμα τοῦ οὐρανοῦ . . . καὶ ἦρέ με ἐκ δυσμῶν ἡλίου, καὶ ἦν ἡ ἀρχὴ τοῦ οὐρανοῦ τεθεμελιωμένη ἐπὶ τοῦ ποταμοῦ τοῦ Ὠκεανοῦ, καὶ εἶδον ἐπέκεινα τοῦ ποταμοῦ, καὶ οὐκ ἦν ἐκεῖ φῶς, ἀλλὰ σκότος καὶ λύπη καὶ στεναγμός· καὶ εἶδον ποταμὸν κοχλάζοντα καὶ πολὺ πλῆθος ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν βεβλημένους ἐν αὐτῶι, τοὺς μὲν ἕως γονάτων, τοὺς δὲ ἕως ὀμφαλοῦ, πολλοὺς δὲ καὶ ἕως κορυφῆς κτλ.* Im Westen, am finsteren Rande des Okeanos, liegt das Reich des Todes und der Schmerzen, wie das der Seligen im Osten der Welt. Im Paradiese sieht der Sprecher ausser den Erzvätern u. a. alle die von Herodes getöteten Säuglinge (p. 54). Diese besassen bekanntlich (schon früh, wie Norden aus dem Hymnus des Prudentius u. a. St. folgert) einen besonderen Kult in der altchristlichen Kirche am 28. Dezember.

[14]) P. 64. Die anderen Flüsse sind Pison und Gihon; vgl. Jensen Kosmologie der Babylonier S. 507 ff.

[15]) Zimmern bei Gunkel S. 146[5].

geführt wird.[16]) Und noch andere Fälle gibt es. „Dass Dich nicht das Feuergericht der Gehenna (der jüdischen Hölle) und die Qualen des Tartaros treffen“ mahnt eine judaisierende Grabinschrift von Tanagra,[17]) und die gleichfalls judaisierende Sibylle ruft prophetisch: „die Frevler werden unter die Erde kommen, in den fauligen Tartaros und in die stygische Gehenna.“[18]) Den hellenistisch-jüdischen Kreisen in Alexandrien und anderswo darf zugemutet werden, das Nebeneinander und später die Vermischung[19])

---

[16]) Menipp 7 ff.

[17]) IGS I 583:

Μή ποτε κερτομέων ἐπὶ φθιμένοισι γελάσσηις
μηδ' ἐκ θυμοῦ δολεροῖ ῥῆμά ποτ' ἐξεμέσηις
μηδὲ κατ' οὐκέτ' ἐόντος ἔπος ψευδήγορον εἴπηις,
μή σε λάβηι πυρόεσσα κρίσις δεινήεσσα Γεέννης
καὶ Ταρτάρου ἐκ κρυεροῦ ψυχῆς πολυώδυνον ἄλγος.

[18]) Sibyll. IV V. 183 ff.:

ὅσοι δ' ὑπὸ δυσσεβίῃσιν
ἥμαρτον, τοὺς δ' αὖτε χυτὴ κατὰ γαῖα καλύψει
Τάρταρά τ' εὐρώεντα μυχοῖ<ς> Στυγίη τε Γέεννα.

Rzach verwirft den durch die Inschrift gedeckten dritten Sibyllinenvers. Ergänzt habe ich ihn aus Versen wie IGSI 889 *ἥν ποτε κόλποις Δρούσου καὶ γαμετῆς θρέψεν ἄθυρμα δόμος* (Statue der Aphrodite). Die ‚Winkel des Hadesinnern‘ erläutert z. B. Lukian (Menipp 17 *ἐπειδὰν γάρ, ὦ ἑταῖρε, ὁ Αἰακὸς ἀπομετρήσηι ἑκάστωι τὸν τόπον — δίδωσι δὲ τὸ μέγιστον οὐ πλέον ποδός —, ἀνάγκη ἀγαπῶντα κατακεῖσθαι πρὸς τὸ μέτρον συνεσταλμένον.* Philipp der Makedone flickte *ἐν γωνιδίωι τινί* Schuhzeug für Geld). Verbürgt wird die Echtheit schon durch die von Rzach erkannte Hesiodimitation Theog. V. 119 *Τάρταρά τ' ἠερόεντα μυχῶι χθονὸς εὐρυοδείης* (*μυχὸν* las Cornutus p. 28 Lang, was man nicht hätte als Interpolation verdächtigen sollen).

[19]) Sibyll. II V. 291 *ἐν Γεέννηι θήρεσσ' ὕπο Ταρταρίοισι βαλοῦνται.* Die ganze Stelle gehört hierher und vieles Andere. Alte Apologeten (z. B. Tertullian), auch Gregorios von Nazianz u. a. lassen den Tartaros eine Nachahmung der Gehenna sein. Es heisst z. B. im Apolog. XLVII p. 290 Öhl.: itaque ridemur praedicantes deum iudicaturum: sic enim et poetae et philosophi tribunal apud inferos ponunt. Et Geennam si comminemur, quae est ignis arcani subterraneam ad poenam thesaurus, proinde decachinnamur: sic enim et Pyriphlegethon apud mortuos amnis est. Et si Paradisum nominemus, locum divinae amoenitatis recipiendis spiritibus destinatum, maceria quadam igneae illius zonae a notitia orbis communis segregatum: Elysii campi fidem occupaverunt. Unde haec, oro vos, philosophis aut

der jüdischen und der griechischen Hölle geschaffen und auf die altchristliche Volksanschauung so vererbt zu haben, dass heute noch gut sichtbare Spuren zurückgeblieben sind. Die griechische Jenseitslehre mit der jüdischen Religionsphilosophie zu verschmelzen, zu vertiefen und auszubauen war der treibende Gedanke und der letzte Zweck auch der philonischen Schriftstellerei;[20] nur war Philon nicht der erste Vertreter dieser kulturgeschichtlich so merkwürdigen Richtung.

Eine gewisse Überladung im Allgemeinen und ein Mangel an plastischer Darstellung im Einzelnen haben es wohl verschuldet, dass die angeblich paulinische Schrift niemals, soweit mir bekannt, zu historischen Untersuchungen über den Werdeprozess der christlichen Jenseitsbilder angeregt hat: so geeignet sie sogar als Grundlage und Ausgangspunkt für derartige Forschungen ist. Ganz plötzlich mit dem Funde der Petrosapokalypse von Akhmim ist erst neuerdings eine Wendung eingetreten. Dieser Fund hat der Theologie und der Philologie einen mächtigen Impuls gegeben, sich mit den zahlreichen griechisch-christlichen Religions- und Litteraturprodukten dieser Art endlich einmal abzufinden. Einem ägyptischen Toten gab eine merkwürdige Grabessitte als Unterpfand der Jenseitshoffnung diese längst verloren geglaubte ‚Offenbarung' mit in sein Grabeshaus (S. 223), die ihrerseits der philologisch-theologischen Wissenschaft selber sofort wieder (in gewissem Sinne) zur Offenbarung religiöser

poetis tam consimilia? Nonnisi de nostris sacramentis! Das ist der Standpunkt gewisser Kreise seitdem geblieben. In der Wittenberger Doktorschrift (De campis Elysiis et gentilium Paradiso v. J. 1691) leitet B. Geschka Elysium von Elisa ab!

[20]) Ziegert Theol. Studien und Kritiken 1894 S. 706 ff. hat aus Philon das Material gesammelt.

und kultureller Zusammenhänge geworden ist, mit einer Evidenz, wie sie nicht leicht erzielt wird. Gegen die ihr am meisten verwandte Apokalypse des ‚Paulos' sticht diese Offenbarung auf den ersten Blick durch eine erquickende Schlichtheit der Darstellung und durch einfache Plastik der Bilder ab. Wer tiefer eingeht, wird nach Durchmusterung der in beiden Schriften vorgeführten Gedanken urteilen, dass in der paulinischen Apokalypse (im Allgemeinen) ein gewisser Fortbildungsprozess stattgehabt hat, von dem das petrinische Buch unberührt ist. So musste der Plan, diese zum Ausgang für die historische Frage zu machen, doch gefallen. Der Gedanke ist denn auch unmittelbar nach der Auffindung der Schrift zur That geworden. Schon der erste Herausgeber der Petrosapokalypse hat mit kurzen, aber schlagenden Bemerkungen die griechischen Grundlinien der Komposition bezeichnet:[21]) andere sind gefolgt.[22])

Die Apokalyptik beginnt in Griechenland mit der orphischen Religion: orphische Quellen müssen wir in den griechischen Erzeugnissen dieser Art mit mindestens dem gleichen Rechte erwarten wie orientalische, nach denen eine Reihe von Religionsforschern immer noch ausschliesslich zu suchen sich berechtigt glaubt.[23]) Nehmen wir ein Beispiel. Die Gestirne, so erzählt der Verfasser der paulinischen Apokalypse in der Einleitung zu der Vision, nahten oft dem Herrn mit Klagen über den Frevelsinn der Menschheit, welchen sie tagtäglich mitanzusehen hätten und zu jeder Stunde, und weiterhin wird gesagt, dass die Engel alles Thun und Lassen der Menschen in Notizbücher eintragen und Gott dem Herrn vorlegen.[24]) Schreibtafeln, mit dem Sündenregister der Men-

[21]) Harnack in den Texten und Untersuchungen 1893.

[22]) Norden Beilage zur Augsb. Allg. Zeitung 1893 Nr. 17. Wilamowitz Ind. lect. Göttingen 1893 p. 33. Dieterich ‚Nekyia'. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrosapokalypse 1893.

[23]) Z. B. Gunkel a. a. O.

[24]) P. 36 ‚*Κύριε ὁ θεὸς παντοκράτωρ, ἡμῖν δέδωκας τὴν ἐξουσίαν*

schen gefüllt, erwähnt der Schriftsteller in den Händen der Engel auch sonst.[25]) Das Bild ist der jüdischen Poesie ein geläufiger Typus:[26]) möglich, dass der Pauliner hier von einer jüdischen Überlieferung abhängt, aber nur möglich; denn auch die Griechen besassen das Bild. Was Tags oder Nachts, je nachdem, geschieht, sehen die Gestirne nicht nur, sondern teilen es dem Vater Zeus und den andern Göttern auf Wunsch auch mit; das liest man bei ihnen öfters.[27]) In dem alexandrinischen Gedichte, welches Ovid für seine Darstellung des Raubes der Persephone ausgenutzt hat,[28]) war erzählt, wie die suchende Mutter sich an Helike, die Inhaberin des für Griechenland nicht untergehenden grossen Bärengestirns am nördlichen Himmel, mit der Bitte um Auskunft wandte. Helike hat aber nichts von der Entführung der Tochter ge-

---

τῆς νυκτός, καὶ οὐκέτι στέγομεν τὰς κλοπὰς καὶ μοιχείας καὶ αἱματοχυσίας τῶν ἀνθρώπων. κέλευσον ἡμῖν, καὶ ποιήσομεν εἰς αὐτοὺς τέρατα'. καὶ ἐγένετο φωνή· ‚ἡ μακροθυμία μου ἀνέχεται αὐτοῖς, ὅπως ἐπιστρέψωσιν. εἰ δὲ μή γε, ἥξουσι πρός με, κἀγὼ αὐτοὺς κρινῶ'. Auch Helios klagt über die Tags von ihm bemerkten Sünden des Menschengeschlechts. P. 38 geht es so fort: *διὰ ταῦτα πάντα εὐλογεῖτε τὸν θεὸν ἀκαταπαύστως, ἔτι δὲ μᾶλλον δύνοντος τοῦ ἡλίου. ἐν ταύτηι γὰρ τῆι ὥραι πάντες οἱ ἄγγελοι ἔρχονται πρὸς τὸν θεὸν προσκυνῆσαι καὶ αὐτῶι προσάγουσιν τὰ ἔργα τῶν ἀνθρώπων ἑκάστου ὅ τι ἔπραξεν ἀπὸ πρωΐ ἕως ἑσπέρας, εἴτε ἀγαθὸν εἴτε πονηρόν ... ‚γνῶτε υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων'* (spricht der Herr), *‚ὅτι πάντα τὰ πραττόμενα παρ' ὑμῖν καθ' ἡμέραν ἄγγελοι ἀπογράφονται ἐν οὐρανοῖς. ὑμεῖς οὖν μὴ παύσασθε εὐλογεῖν τὸν θεόν.'* Abends betet auch der Grieche an wie der Orientale (Aratea p. 273 sqq.).

[25]) P. 49. Vgl. Hirt des Hermas 2. 3.

[26]) Wellhausen Israelitische und jüdische Geschichte S. 162[1]. Ich verdanke meinem Kollegen Dr. Jakob noch folgende Nachweise aus dem Orient. White (Häusliches Leben u. Sitten d. Türken, hrsg. von Reumont Berlin 1844, I S. 215): „Lailet ul-Berat, die Nacht der Rechtfertigung oder der Unschuld, wird am 15. Schaban gefeiert. In dieser Nacht schliessen die beiden Engel, welche zu beiden Seiten eines jeden Menschen stehen und dessen gute und schlechte Handlungen aufzeichnen, ihre Bücher und erhalten neue, und der Engel des Todes schreibt die Namen derjenigen nieder, die im nächsten Jahre sterben werden." Ähnliches bei Lane (Sitten und Gebräuche der heutigen Ägypter III S. 96 f. der Übersetzung von Zenker) und Qaswînî (Kosmographie I S. 122 ff. 145 der Übers. von Ethé).

[27]) Einiges bei Marx Index lect. Gryph. 1892/3 p. VI.

[28]) Fast. IV V. 417 ff.

sehen; Nachts kann sie nicht geschehen sein. Helios, der des Tags alles sieht und alles hört, wird also helfen müssen; und er hilft. Interessant ist dabei, dass Helike von dem alexandrinischen Dichter für die Hekate des Hymnus auf Demeter (V. 25 ff.), ‚die mit glänzendem Schleier', dem Attribut der Nachtgöttin, eingesetzt ist. Näher kommt dem Motiv der christlichen Apokalypse der plautinische Prolog des aus Diphilos übersetzten ‚Rudens'. Arkturos, das helle Sternbild, tritt auf der Bühne in der typischen Gestalt des ‚rindertreibenden Bootes', mit Pedum und Chiton, auf und sagt von seinen irdischen und himmlischen Obliegenheiten (V. 6 ff.), dass er Nachts am Himmel zu leuchten, Tags aber wie die andern Sterne auf der Erde zu weilen habe, um die Thaten der Menschen für Vater Zeus aufzuschreiben.[29]) Diphilos, Plautus' Vorlage, beschränkte (das ist der einzige Unterschied des Griechen vom Christen) das Überwachen der Menschen und das Buchen ihrer guten und schlechten Werke auf die fast zu Dämonen gewordenen Sterne, während der Christ die Sterne zwar einführt, aber eigentlich doch ohne praktische Bedeutung lässt, da den trotz der Sterne aufgebotenen Engeln das Handeln im Wesentlichen allein überlassen bleibt. Die richtige Schlussfolgerung kann sich jetzt jeder von selber ziehen. Notwendig werden wir uns auch dieses Mal bescheiden.[30])

---

[29]) Noctu sum in caelo clarus atque inter deos,
inter mortalis ambulans interdius.
Et alia signa de caelo ad terram accidunt.
Qui est imperator divom atque hominum Iuppiter,
is nos per gentis alium alia disparat,
hominum qui facta mores pietatem et fidem
noscamus, ut quemque adiuvet opulentia.
Qui falsas litis falsis testimoniis
petunt quique in iure abiurant pecuniam,
eorum referimus nomina exscripta ad Iovem...
Bonos in aliis tabulis exscriptos habet.

[30]) Auch Götter buchen bei den Griechen (Hermes Dike Nemesis

Jede Religion betreibt ihre Ausbreitung; die orphische betrieb sie gern auch durch Schriften. Die zahlreichen orphischen Religionsbücher waren zu allen Zeiten mit Vorliebe Hadeserzählungen. Von diesen ist uns Originales wenig geblieben: auf abgeleitete Berichte sind wir da meistens beschränkt; aber diese Quellen fliessen reichlich. Aischylos Pindar Philetas gehören zu den lautersten Zeugen der orphischen Jenseitsdichtung und Religion. Ich will versuchen, die Zahl der benutzbaren Zeugnisse aus diesen Dichtern auf dem Wege der Interpretation um einige zu vermehren. Es gilt, ewigen Poesien zum Verständnis wieder zu verhelfen. Dabei werden die neuerschlossenen altchristlichen Litteraturdenkmäler z. T. sogar den Ausschlag geben.

2. Aischylos und Pindar.

In Aischylos' ‚Eumeniden‘ (V. 185 ff.) sagt Apollon, diesen grollenden Wesen der Erdtiefe den Zutritt zu seinem Tempel wehrend, ‚sie gehörten dahin, wo Heulen und Zähneklappen sei und schauerliche Bestrafung‘, d. h. in die Unterwelt, wo sie ja auch wirklich — nicht bloss nach Aischylos (V. 75 f.) — zu Hause sind. Zu übersetzen sind die Verse noch nicht: sie lauten nach der Überlieferung:

οὔτοι δόμοισι τοῖσδε χρίμπτεσθαι πρέπει,
ἀλλ' οὗ καρανιστῆρες ὀφθαλμώρυχοι
δίκαι σφαγαί τε σπέρματός τ' ἀποφθοραί
παίδων κακοῦται χλοῦνις ἠδ' ἀκρωνία
λευσμός τε καὶ μύζουσιν οἰκτισμὸν πολὺν
ὑπὸ ῥάχιν παγέντες.[31])

Hades), schliesslich Zeus: die Menschen zu prüfen, unternimmt er ja lange Streifzüge auf Erden mit und ohne Begleitung. Uns liegen die griechischen Sagen dieser Art fast nur in hellenistischer Bearbeitung vor, so die von Lykaon und von Philemon und Baukis; sie pflegen die Sündflut einzuleiten. Man sieht wieder einmal, wie gerade in der dem Christentum unmittelbar vorangehenden Periode verwandte Empfindungen und Motive so zu sagen in der Luft lagen.

[31]) Furiarum castra nennt Cicero in seiner Übersetzung des ‚Ge-

Es ist in der That kein Wunder, dass man bisher an diesen Worten verständnislos vorübergegangen ist: sie sind entstellt, doch nicht so schwer, dass ihr Sinn nicht hergestellt werden könnte. Wo *καρανιστῆρες ὀφθαλμώρυχοι δίκαι* üblich sind, Strafen in Form von Enthauptung und Blendung, da haben wir das Recht zu erfahren, für welche Art von Vergehen denn so furchtbare Vergeltung geübt wird. Nun wird mit *ἠδ' ἀκρωνία* (was die Alten wohl richtig mit *ἀκρωτηριασμός*, dem Abschneiden der Extremitäten, wiedergeben) *λευσμός* (Steinigung), endlich in besonderem, auf *οὗ* zurückbezüg-

lösten Prometheus' an einer für diese Dinge wichtigen Stelle (Fr. 103 V. 9 N.[2]) den Ort im Kaukasos, wo Prometheus angeschmiedet und vom Adler zerfleischt wurde. So etwas geht (nach Aischylos) gewöhnlich in der Unterwelt, wo die Eumeniden hausen, vor sich, da sind die von Raubvögeln Zerfleischten, z. B. Sisyphos, und die Angeschmiedeten und die Angebundenen, die Büsser der Nekyien und der Apokalypsen. Die Aischylosstelle beweist nur, dass auch diese Strafen im Hades sehr alt sind. Prometheus in der Unterwelt zerfleischt ist allerdings jung (Preller Mythologie I[3] S. 677[2]); auch die andern sagenberühmten Büsser gehören z. T. ursprünglich nach oben, wie allgemein anerkannt ist. Wie diese, so gelangte mancherlei in den Hades, was dort als fremdartig auffällt. Der Fels von Leukas, den Dieterich S. 27 zu beanstanden scheint, wird schon in der zweiten homerischen Nekyia erwähnt (Wilamowitz Homerische Untersuchungen S. 73[2]) und anderes. Es ist also nicht so arg, wenn Vergil Kentauren Skylla lernäische Hydra Aen. VI V. 285 ff., wenn Lukian sogar das athenische Parabyston in den Hades verlegt (wo Lukian und Vergil übereinstimmen, z. B. in der Hadeslokalisierung der Chimaira [Aen. VI V. 288, Dialogi Mortuorum 31, 1], folgen sie derselben Tradition, vielleicht derselben Quelle; vgl. Norden Hermes 1894 S. 315 f. [Aen. VI V. 429 ff., Cataplus 5 f.]). So werden wir den Eridanosfluss im Hades nicht beanstanden (wie Dieterich S. 26), auch nicht die Styx, obwohl sie nach Arkadien gehört (einiges über sie bei W. Schulze Quaestiones epicae p. 440 sqq.). Ein Acheron liegt auf Tenos (Clemens Romanus Homil. p. 70 De Lagarde: *καὶ ἐν τῆι Ἀχερουσίαι δὲ λίμνηι Πλούτωνος καὶ Ποσειδῶνος*, nämlich *τάφοι ἐν Τήνωι*) und anderswo. Eine merkwürdige Stelle aus der Apokalypse des Esra (p. 28 Tisch.), eine Prometheusparallele, sei noch erwähnt, weil sie unbekannt zu sein scheint: *καὶ ἀπήγαγόν με ἐπὶ βορρᾶν· καὶ εἶδον ἐκεῖ ἄνθρωπον σιδηροῖς μοχλοῖς κατεχόμενον καὶ ἐπερώτησα ‚τίς ἐστιν οὗτος' καὶ εἶπέ μοι ‚οὗτός ἐστιν ὁ λέγων· ἐγώ εἰμι ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ καὶ τοὺς λίθους ἄρτους ποιήσας καὶ τὸ ὕδωρ οἶνον.'* — Die vom Chor der ‚Choephoren' V. 264 f. dem Aigisthos und der Klytaimestra angewünschte Strafe (*οὓς ἴδοιμ' ἐγώ ποτε θανόντας ἐν κηκῖδι πισσήρει φλογός*) ist eine

lichem Satze *μύζουσιν οἰκτισμὸν πολὺν ὑπὸ ῥάχιν παγέντες* (Kreuzigung) fortgefahren.[82]) Somit muss in den Zwischenworten *δίκαι σφαγαί τε σπέρματός τ' ἀποφθοραὶ παίδων κακοῦται· χλοῦνις* ein Hinweis auf die Vergehungen, für welche Enthauptung und Blendung die Strafe waren, enthalten sein. Es wird ergänzt werden müssen: *δίκαι σφαγαῖ<ς> τε σπέρματός τ' ἀποφθοραῖ<ς>* ‚Strafen für Ermordungen und Fruchtabtreibungen'. Ersichtlich geht das sinnlose *παίδων κακοῦται χλοῦνις* auf *σπερμάτων ἀποφθοραῖς*. Die dunkle Glosse *χλοῦνις* brachten alte Grammatiker mit *χλόη*, vielleicht nicht unrichtig, zusammen[83]); *κακοῦν* erscheint auch in der attischen Litteratur nicht selten für ein gesteigertes Misshandeln (schwer schädigen, verderben). Ich möchte *παίδων κακούσαις χλοῦνιν* ändern und annehmen, dass Aischylos Enthauptung und Blendung als Strafart für Morden und Kindabtreiben bezeichnen wollte. Nun entspricht *σφαγαῖς* den *δίκαι καρανιστῆρες*: sollten die *δίκαι ὀφθαλμώρυχοι* nicht auf *σπερμάτων ἀποφθοραῖς παίδων κακούσαις χλοῦνιν* gehen? Das erwarten wir doch. Es handelt sich aber nicht um die gesetzlichen, von Staatswegen in Athen etwa im fünften Jahrhundert üblichen Straffestsetzungen, sondern (darüber kann nicht einen Augenblick ein Bedenken walten, obwohl der richtige Gedanke bisher keinem Leser des Dichters in den Sinn gekommen zu sein scheint) um Unterweltstrafen, welche die Eumeniden da, wo sie selbst zu Hause sind und die Macht

---

auch aus den christlichen Apokalypsen belegbare, aber griechische Hadesstrafe und der Materialsammlung bei Dieterich (S. 200) hinzuzufügen. Ähnliche Schreckensbilder wie Aischylos haben die Sibyllinen, z. B. XII V. 240 ff. Über Tibull vgl. Anhang II. Übrigens bietet die Überlieferung bei Aischylos für *οὗ* (Turnebus) *οὐ*; *ἀποφθορᾶι* vermuteten Erfurdt und Dindorf, *λευσμός* (für *-όν*) Casaubonus.

[82]) Dieterich S. 6.

[83]) Schol. Aischylos Eum. a. a. O. Vgl. Aristophanes Byz. p. 120 sqq. N. Zu *χλούνης* gehalten, scheint *χλοῦνις* allerdings ursprünglich ein Femininum gewesen zu sein, wie Nauck betont. Es handelte sich aber schon für Aristoteles um ein verschollenes Wort, das sich einer im Übrigen wahrscheinlichen Herstellung doch wohl fügen muss.

haben, im Hades also, verhängen oder beaufsichtigen oder beides.[34]) Auch den hartnäckigsten Zweifler wird die neugefundene Apokalypse des Petros bekehren, die ihrerseits auch von ihrem beredtesten Interpreten noch nicht ganz richtig aufgefasst worden ist.[35]) Dort werden nach den Mördern sofort, ganz wie bei Aischylos, die Kindesmörderinnen aufgeführt. „Diesen gegenüber sassen in der Hölle vorzeitig geborene Kinder und weinten. Und von ihnen giengen Feuerstrahlen aus und trafen die Weiber über die Augen", die sie ihnen dadurch ausbrannten, wenigstens erblinden machten: ähnlich wie gewisse Sünder gleich darauf eingeführt werden ‚glühend gemachtes Eisen über den Augen'; diese werden zur Strafe dafür, dass sie den Weg der Gerechtigkeit geschmäht, des Augenlichtes durch diesen grausen Akt der Blendung beraubt. So ist die Beziehung der *ὀφθαλμώρυχοι δίκαι* auf *σπερμάτων ἀποφθοραῖς* bei dem Tragiker wohl gesichert, gesichert aber auch der Zusammenhang der aischyleischen und der christlichen Höllenbeschreibung. Beide schöpften aus derselben, der orphischen Apokalyptik (natürlich nicht aus genau derselben schriftlichen Vorlage). Es handelt sich um einen typischen Zug, wie sich mit folgendem

---

[34]) Kap. IV A. 43. Anhang II. Über die Hadesstrafen bei Empedokles vgl. S. 113 A. Ähnlich Timokreon der Rhodier (Fr. 8 B.): *ὤφελέν σ', ὦ τυφλὲ Πλοῦτε, μήτε γῆι μήτ' ἐν θαλάσσηι μήτ' ἐν ἠπείρωι φανῆμεν, ἀλλὰ Τάρταρόν τε ναίειν κἀχέροντα· διά σε γὰρ σύμπαντ' ἐν ἀνθρώποις κακά* (mit scherzhafter Anspielung auf den Unterweltspluton, den *Πλουτοδότης*). Der Hadesfahrer Menipp beginnt bei Lukian (Menipp 14) seine Schilderung: *ἀποστάντες δὲ ὅμως τοῦ δικαστηρίου πρὸς τὸ κολαστήριον ἀφικνούμεθα. ἔνθα δή, ὦ φίλε, πολλὰ καὶ ἐλεεινὰ ἦν καὶ ἀκοῦσαι καὶ ἰδεῖν· μαστίγων γὰρ ὁμοῦ ψόφος ἠκούετο καὶ οἰμωγὴ τῶν ἐπὶ τοῦ πυρὸς ὀπτωμένων καὶ στρέβλαι καὶ κύφωνες καὶ τροχοί, καὶ ἡ Χίμαιρα ἐσπάραττε, καὶ ὁ Κέρβερος ἐδάρδαπτεν, ἐκολάζοντό τε ἅμα πάντες, βασιλεῖς δοῦλοι κτλ.*

[35]) *Πλησίον δὲ τοῦ τόπου ἐκείνου* (wo die Mörder von allerlei Getier zerfressen wurden) *εἶδον ἕτερον τόπον τεθλιμμένον, ἐν ὧι ὁ ἰχὼρ καὶ ἡ δυσωδία τῶν κολαζομένων κατέρρεε, καὶ ὥσπερ λίμνη ἐγίνετο ἐκεῖ· κἀκεῖ ἐκάθηντο γυναῖκες ἔχουσαι τὸν ἰχῶρα μέχρι τῶν τραχήλων, καὶ ἀντικρὺς αὐτῶν πολλοὶ παῖδες, οἵτινες ἄωροι ἐτίκτοντο, καθήμενοι ἔκλαιον. καὶ προήρχοντο ἐξ αὐ[τῶν ἀκτῖν]ες πυρός, καὶ τὰς γυναῖκας ἔπλησσον κατὰ τῶν ὀφθαλμῶν. αὗται δὲ ἦσαν αἱ ἄ[γαμοι συλλαβο]ῦσαι καὶ ἐκτρώσασαι.*

Zeugnis darthun lässt. Lukian schildert,[36]) wie nach einander verschiedene Klassen von Verstorbenen von dem Fährmann im Beisein der beaufsichtigenden Moira über den Hadesfluss gefahren werden, „zuerst kleine Kinder, die noch nicht sprechen; sie werden zusammen mit den ausgesetzten, also gewaltsam zu Tode gebrachten, Kleinen auf dreihundert geschätzt (es sind auch solche Kinder miteinbegriffen, die eines natürlichen Todes gestorben waren); sodann Greise und andere Arten.“ Geht das Strafmittel wegen Kindesmord auf orphische Jenseitsschilderung zurück, dann ist folgerichtig auch der übrige Strafenkatalog bei Aischylos als orphisch in

[36]) Cataplus 5. Lukian mischt für seine Zwecke die *βιαιοθάνατοι* und solche, welche nicht gewaltsam gestorben waren (Greise), durcheinander. Mit Vergil ist er also nur für die passenden Stücke zu kombinieren (vgl. Norden Hermes 1894 S. 315 f.). Vergil scheint (Aeneis VI V. 426 ff.) solche Kinder in der Vorhölle (in limine primo) anzusetzen, welche noch vor ihrem Austritt aus dem Mutterleibe oder als Säuglinge, gleichviel ob natürlichen oder unnatürlichen Todes, gestorben waren, und zwar neben den *βιαιοθάνατοι*. Beide Gruppen kennt Tertullian (De anima LVII), wie Norden festgestellt hat. Von Kindern, die als *ἄωροι* gestorben, allein redet Vergil nicht, sondern allgemein, die Erwachsenen nicht ausschliessend (auch Alkestis stirbt *ἄωρος* Eurip. V. 168 f.); die Vorhölle deutet er leise dadurch an, dass er diese Seelen vor der Hadespforte ruhelos schweben lässt, bis sie ihre Zeit erfüllt haben. Die Ähnlichkeit der leider verdorbenen Platonstelle haben die Vergilerklärer erkannt (Rep. X p. 615 C *τῶν δὲ εὐθὺς <ἀπο>γενομένων ἢ ὀλίγον χρόνον βιούντων πέρι ἄλλα ἔλεγεν οὐκ ἄξια μνήμης*, nämlich Er. Zum Ausdruck vgl. Theodoros' Lobrede auf den heiligen Theodosios S. 78 f. Usener: *τῶν γὰρ ἐξ αὐτῆς τικτομένων ἀώρωι θανάτωι προαρπαζομένων καὶ τοῦ θρήνου τὸν τόκον διαδεχομένου κτλ.*). Da es sich aber auch hier um Kinderchen, allein um solche, handelt, so wird Vergil Ursprünglicheres als Tertullian erhalten haben. Ich setze noch eine Bemerkung des gelehrten Salmasius Ad Solinum p. 1119 a über die verschiedenen Arten der *ἄωροι* her: Ahori interdum diversi a biaeothanatis, ut qui moriuntur iuvenes, sed fato suo et sponte naturae. Est ubi biaeothanati quidem pereunt qui pereunt, non tamen ahori, ut quos in decrepita aetate vis aliqua elisit. Aliquando etiam in eundem hominem concurrit et violenta mors et immatura, ut simul *ἄωροι* sint et *βιαιοθάνατοι*. — Auch die im Kriege Gefallenen gehören nach Vergil zu den *βιαιοθάνατοι*. Das hat Norden richtig herauserkannt und eine für diesen Zweck nicht gemachte Beobachtung von Riess (Rhein. Mus. 1894 S. 183 Anm.) bestätigt.

Anspruch zu nehmen. Man sieht, wie ausgebildet nicht erst zur Zeit des Christen, sondern schon im fünften, ja im sechsten Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung die orphische Höllenjustiz gewesen sein muss. Polygnot, Pindar, Empedokles und andere Quellen bestätigen, jeder vom andern unabhängig, diesen Schluss. Der christliche Apokalyptiker denkt sich die Blendung für Kindabtreibung an den sündigen Müttern seitens der betroffenen Kinder selber vorgenommen. Das scheint auch mir ein uralter, aus dem hellenischen Volksglauben in die Orphik übernommener Zug.[37]) So sah man in Polygnots delphischer Unterweltsdarstellung einen Sohn, den sein Vater würgte: es war ein Vatermörder. Lukians Zerrbild vom Hades, das mancherlei Echtes teils erhalten teils nachgeformt, lässt Helena von Protesilaos gewürgt werden, weil er mittelbar durch sie als die Urheberin zum trojanischen Kriege das Leben verloren hatte.[38]) Die Seelen der Getöteten holen sich selber die Rache: sie sind die eigentlichen, die ursprünglichsten Rachegeister, deren Zahl daher an sich so unbegrenzt ist, wie es Verbrecher gegen das Leben gibt.[39]) Das wiederholt sich bei anderen Völkern. Das bei Germanen, Schotten, Südfranzosen heimische Märchen vom Wachholderbaum (dem es zur Empfehlung gereicht, dass es Goethe angeregt und Jakob Wackernagel zu einer historischen

---

[37]) In der Zeitschrift für Kulturgeschichte I S. 345 f. schreibt von Dobschütz: „Man braucht, um das Auftreten der unschuldigen Seelen am Straforte, was natürlich nur zur Verschärfung der Strafe der Mörder dienen soll, und wobei auf jene selbst gar nicht reflektiert wird, zu erklären, nicht erst (?) auf altgriechische Hadesvorstellungen zurückzugreifen. Im sogenannten II. Clemensbriefe (z. B. Kap. 17, 7) ist auch davon die Rede, dass die Gerechten nach ihrem Leiden beim Anblick der Qualen der Gottlosen im ewigen Feuer Gottes gerechtes Gericht preisen werden" u. s. w. Dabei wird rein vergessen, dass nicht die blosse Gegenwart der Kinder, sondern die Strafvollziehung durch die betroffenen Kinder selbst in der Petrosoffenbarung berichtet wird.

[38]) Totengespräche 19, 1.

[39]) Gomperz Griechische Denker S. 106.

Betrachtung des Stoffes bestimmt hat)[40] ist eine rührende Geschichte von der grimmen Stiefmutter, welche ihr Stiefkind qualvoll tötet und aus ihm, um die That zu verheimlichen, dem Vater eine Speise bereitet. Aus den Knöchelchen, welche die Schwester, der nichts entgangen war, unter dem Wachholder vergraben, entsteht ein grosser, schöner, herrlich singender Vogel. Dieser ersingt sich mancherlei Gaben, die er den Seinen vom Dach des Vaterhauses zuwirft; auf die Stiefmutter lässt er einen Mühlstein herabfallen, der sie zermalmt. Das tief empfundene Unterweltsmotiv der die unnatürlichen Mütter blendenden Säuglinge hat sich in der Folgezeit nicht mehr verdrängen lassen. Wir haben auch in der paulinischen Apokalypse eine (übrigens nicht zu seinem Vorteil vorgenommene) Kopie.[41] Nur sind der Todsünden zwei, das Umbringen der Kinder vor und nach der Geburt, daher nicht bloss die Mütter, sondern auch die beteiligten Väter zur Bestrafung gezogen werden, die Mütter, um geblendet, die Väter, um auf feuerglühende Eisenspitzen postiert zu werden; darauf werden beide in das ewige Feuer geworfen. Dabei erscheint der Wechsel der die Strafe vollziehenden Person bemerkenswert. Hier straft der Engel, während in der petrinischen Hölle die Blendung durch die Säuglinge selber vorgenommen wird. Möglich, dass der von dem Pauliner nicht geschilderte Hergang der Blendung als von jenen Kindern vollzogen zu denken ist. Wie sich die Phantasie der Orphiker das Los jener unglücklichen Kinder

---

[40]) Kleine Schriften III S. 239 ff. Vgl. das Märchen vom singenden Dudelsack und seine Varianten bei Laura Gonzenbach Sicil. Märchen I S. 329 mit R. Köhlers Nachweisen II S. 235.

[41]) Der apokryphe Paulos berichtet p. 60 *καὶ εἶδον γυναῖκας φορούσας στολὰς λευκάς, τυφλὰς δὲ οὔσας, καὶ ἐπιστήκοντας ἐπάνω ὀβελίσκων πυρίνων· καὶ ἄγγελος ἀνίλεως ἔπλησσεν αὐτὰς λέγων ‚νῦν ἐγνώκατε, ποῦ ἐστε· ἀναγιγνωσκομένων ὑμῖν τῶν γραφῶν οὐ συνήκατε‘. καὶ εἶπε πρός με ὁ ἄγγελος ‚αὗταί εἰσιν αἱ φθείρασαι ἑαυτὰς καὶ τὰ βρέφη αὐτῶν ἀποκτείνασαι‘. ἦλθον οὖν τὰ βρέφη κράζοντα ‚ἐκδίκησον ἡμᾶς ἐκ τῶν μητέρων ἡμῶν‘. καὶ ἐδόθησαν αὐτὰ ἀγγέλωι ἀπενεχθῆναι αὐτὰ εἰς εὐρύχωρον τόπον* (vgl. A. 13), *τοὺς δὲ γονεῖς αὐτῶν εἰς αἰώνιον πῦρ.*

vorgestellt hat, wissen wir nicht mehr. Die Petrosapokalypse kennt sie geschaart um einen für sie sorgenden Engel, der sie aufzieht und unterweist, damit sie ‚eines besseren Loses‘ (das näher nicht bezeichnet wird) teilhaftig werden. Es ist sofort bemerkt worden, dass jene Kinder (die *ἄωροι*) eigentlich nicht in die petrinische, überhaupt in keine christliche Höllenbeschreibung hineingehören (höchstens in den Himmel). Sie stammen aus dem Hades der griechischen Orphiker, welcher von dem Christenhimmel auch äusserlich völlig verschieden ist (S. 233 f.). Die Feuerstrahlen, durch welche die Kindesmörderinnen geblendet werden, brechen aus den Augen der Gemordeten hervor; im orphischen Hymnus auf die Eumeniden[42]) wird grade die blendende Wirkung ihres Blickes geflissentlich hervorgehoben: die Göttinnen erzeugen den Wahnsinn, der den Mörder nach der That befällt. Soll diese Wirkung durch die ‚aus den Augen dieser Rachegeister entsandten feurigen, fleischtötenden Blicke‘ und das ‚Feueratmen‘ verbildlicht werden?[43])

In jenem orphischen Gedicht steht die Bemerkung, die Eumeniden seien die Rächerinnen der Ungerechten *ἐφεστηκυῖαι ἀνάγκῃ*. Was es heissen soll ‚die Eumeniden stehen bei oder vor dem Zwange‘ lässt sicht nicht begreifen. Kein Zweifel, dass nur die Göttin Ananke gemeint und zu erklären ist „die Eumeniden sind die Vorgesetzten der unerbittlichen Ananke.“[44]) Das verstehen wir, und das ist aus

---

[42]) LXX V. 6:
κυανόχρωτοι ἄνασσαι, ἀπαστράπτουσαι ἀπ' ὄσσων
δεινὴν ἀνταυγῆ φάεος σαρκοφθόρον αἴγλην.

[43]) Euripides Iphig. Taur. V. 288. Vgl. Dilthey Archäol. Zeitung 1874 S. 83 ff.

[44]) Vgl. Kaibel Ep. gr. 836 (Gallien) *εὐθυντῆρι Τύχης Βήλωι Σέξτος θέτο βωμόν* und die lateinische Bearbeitung desselben Gedichts: Belus Fortunae rector Menisque magister. Belos ist Lenker der Tyche und des Men Tyrannus, Tyche also dem Men parallel und darum unmöglich das abstrakte Geschick. Wenn der erste Herausgeber der Inschrift, Renier, bei ‚Menisque magister‘ an ‚Attis Menotyrannus‘ dachte, so ist das darum irrig, weil erstens von Attis nichts dasteht, zweitens weil im griechischen

Aischylos zu belegen: Zeus steht nach der Auffassung im ‚Gefesselten Prometheus‘ unter dem Gebot der Moiren und Erinyen, ‚welche die Ananke steuern‘ (die Person natürlich)[45]. Vermag aber Zeus gegen die Trias Ananke Moiren Erinyen nichts, so sind die übrigen Zeus untergeordneten Olympier erst recht machtlos; und orphische Vorstellung wird zu Grunde liegen, wenn der alte Herakleitos von Helios sagt „sollte er die ihm gesetzten Masse überschreiten, so werden ihn die Erinyen, der Dike Helferinnen, ausfindig machen und zur Ordnung zurückführen.“[46] Es ist doch der unterirdischen Gewalten Spruch und Wort (sonst wohl auch als Satzung, Gesetz oder Ratschluss ausdrücklich bezeichnet)[47], welches

Texte die Worte ‚Menisque magister‘ nur dann nichts Entsprechendes haben dürfen, wenn mit ihnen eine zweite Aussage über denselben Belos, nicht aber, wenn ein neues Wesen neben Belos vorgeführt werden soll.

[45]) V. 515 ff., von den Interpreten missdeutet. Vgl. Euripides Helena V. 514. So auch Aischylos V. 105 (*τὸ τῆς Ἀνάγκης ἐστ' ἀδήριτον σθένος*) und V. 935 (*οἱ προσκυνοῦντες τὴν Ἀδράστειαν σοφοί*, von Dieterich S. 123[3] wohl nicht richtig bezogen [wenn ich ihn recht verstehe]; vgl. O. Kern De Orphei Theog. p. 45), endlich die bei Stobaios Eclog. I p. 70 W. bequem vereinigten Zeugen. Das *ζυγὸν Ἀνάγκης* (über welches Dieterich gut gesammelt) steht auch im Barnabasbrief p. 8, wo nur *ἀνάγκης* fälschlich ediert wird. In den Argonautika orph. V. 143 ist gleichfalls *ὃν δὴ Μοῖρ' ἐδάμασσε, τέλος δ' ἐπέθηκεν Ἀνάγκη*, nicht *ἀνάγκη* zu schreiben. Die Moiren Chorführerinnen der Seligen: Aristophanes Frösche V. 448 ff. Die zuständige Moira im Hades: Platon Phaidon p. 113 E. Vgl. Chr. Petersen Philologus XXVII S. 404.

[46]) Fr. XXIX Byw.

[47]) Alexis Fr. 149 K:

ἤδη πυκνοὶ δ' ἄιττουσιν Ἡφαίστου κύνες (die Funken)
κούφως πρὸς αἶθραν, οἷς τὸ γίνεσθαί θ' ἅμα
καὶ τὴν τελευτὴν τοῦ βίου συνῆψέ τις
μόνοις Ἀνάγκης θεσμὸς οὐχ ὁρώμενος.

Für Ananke ist, wie an der angeführten Aischylosstelle, Adrasteia ‚die Unentrinnbare‘ bei Platon eingetreten: Phaidros p. 248 C *θεσμός τε Ἀδραστείας ὅδε, ἥτις ἂν ψυχὴ θεῶι ξυνοπαδὸς γενομένη κατίδηι τι τῶν ἀληθῶν, μέχρι τε τῆς ἑτέρας περιόδου εἶναι ἀπήμονα, κἂν ἀεὶ τοῦτο δύνηται ποιεῖν, ἀεὶ ἀβλαβῆ εἶναι.* Hier handelt es sich geradezu um Hadesbestimmungen. In Platons Unterweltsmythus beginnt Lachesis ihre Ansprache an die zu richtenden Seelen so: *Ἀνάγκης θυγατρὸς κόρης Λαχέσεως λόγος.* Göttliche Gebote in Bezug auf den Hades auch Gorg. p. 523 A. Aischylos Choe-

die orphische Ananke unerbittlich vollzieht. Vor der Grotte der Nyx sitzend erteilt die orphische Adrasteia(-Ananke) allen die göttlichen Gebote.[48]) Empedokles beruft sich in seinen stark orphischen Katharmen auf das Wort der Ananke, welches die Götter freiwillig zum Beschluss erhoben.[49]) Auch sie sind gebunden, und lösen können sie sich nicht. So formt mythologisch der fromme Sinn dieser Griechen das Dogma, dass die höchsten Götter des Volksglaubens einer festgeregelten Ordnung der Dinge selbst notwendig untergeben sind. Gorgias, Empedokles' Schüler,[50]) und der Gorgianer Antiphon äussern sich ähnlich.[51])

---

phoren V. 310 ff., auch Schutzfl. V. 707 ff., wo als die *θέσμια Δίκας μεγιστοτίμου* Pietät gegen Götter Eltern und Gastfreunde erwähnt werden. Die Hadesgesetze von den Sirenen, diesen Todesdämonen, verkündet: Sophokles Fr. 777 N.[2] (*Σειρῆνας εἰσαφικόμην Φόρκου κόρας, θροοῦντε τοὺς Ἅιδου νόμους*). Dieselben von Aiakos gesprochen: Aristophanes Frösche V. 761 ff. Das *δίκαιον* des Rhadamanthys: Aristoteles Nikom. Eth. V 8 (*τὸ Ῥαδαμάνθυος δίκαιον ‚εἴ κε πάθοι, τά τ' ἔρεξε, δίκη γ' ἰθεῖα γένοιτο‘*. Dieterich S. 207).

[48]) Fr. orph. 109. 110.

[49]) V. 369 ff. Stein:

ἔστιν Ἀνάγκης ῥῆμα, θεῶν ψήφισμα παλαιόν,
ἀίδιον, δεινοῖσι κατεσφρηγισμένον ὅρκοις.

Was folgt, ist eine Schilderung der pythagoreisch-orphischen Seelenwanderung, die sich mit Aischylos gleichfalls berührt. 30,000 Zeiten wandern bei Empedokles die Seelen der *δαίμονες*; ebenso lange bleibt Prometheus bei Aischylos (Fr. p. 69 N.[2]) im Kaukasos gefesselt. Die ‚Katharmen‘ waren ein orphisches Gedicht. Empedokles sprach insofern aus Erfahrung (*Ἀληθείη πάρα μύθοις* V. 366), als er sich am ‚Ende der Geburten‘ angelangt fühlte. Ähnlich die Buddhas (Oldenberg S. 245 f.): diese gelten wie die Propheten und Märtyrer des Islam (Spencer a. a. O. S. 207) nicht als gestorben. Mich dünkt, solche Vergleiche machen Empedokles' Anspruch auf Gottgleichheit einigermassen verständlich (Katharmen V. 447 ff.). Savonarola stellte den Prediger der göttlichen Gnade in der Hierarchie der Geister unmittelbar hinter die Engel (J. Burckhardt a. a. O. II S, 219).

[50]) Gorgias redet von *ψηφίσματα Ἀνάγκης* Hel. 6.

[51]) Z. B. Or. I 9—10 *τοῦτο μὲν γὰρ ἠθέλησα τὰ μὲν* (*μὲν τὰ* codd.) *τούτων ἀνδράποδα βασανίσαι . . .* (*διὰ οὖν ταῦτα ἐγὼ βάσανον ἠθέλησα*

Wir sind genügend gerüstet, um endlich einen pindarischen Vers zu verstehen, welcher die orphische Apokalypse angeht. Der Dichter erhebt sich in dem schönen Liede auf Theron von Akragas, welcher ohne Zweifel in die Mysterien seiner Heimat eingeweiht war, zu folgender Gedankenreihe. Reichtum mit Tugenden geschmückt sei etwas Erstrebenswertes, sofern beides vereinigt zu allerlei Tüchtigem die Möglichkeit und damit dem aus der Tiefe aufbegehrenden Triebe eine sichere Grundlage gewähre. Es sei ‚ein glänzender Stern', für den Menschen die sicherste Leuchte, wenn man nicht nur diesen so veredelten Reichtum besitze, sondern ausserdem noch die Zukunft kenne und also wisse, dass der hier (auf der Oberwelt) Gestorbenen Frevelsinn sofort seine Strafe (in der Unterwelt) erfahre, sofern die oben begangenen Sünden unten richte — wer? Man antwortet: „Jemand (Hades nämlich) den Spruch kündend mit (oder in) feindseliger Notwendigkeit." Ob dieser wenig einleuchtende Schlusssatz wirklich dasteht, kann nur der griechische Wortlaut lehren (Ol. II V. 55 ff.):

ἀστὴρ ἀρίζαλος, ἐτυμώτατον
ἀνδρὶ φέγγος, εἴ γέ νιν ἔχων τις οἶδεν τὸ μέλλον,
ὅτι θανόντων μὲν ἐνθάδ' αὐτίκ' ἀπάλαμνοι φρένες
ποινὰς ἔτεισαν, τὰ δ' ἐν τᾷδε Διὸς ἀρχᾷ
ἀλιτρὰ κατὰ γᾶς δικάζει τις ἐχθρᾷ
λόγον[52]) *φράσαις ἀνάγκᾳ.*

ποιήσασθαι περὶ αὐτῶν γράψας ἐν γραμματείωι, ἃ ἐπαιτιῶμαι τὴν γυναῖκα ταύτην), βασανιστὰς δὲ αὐτοὺς τούτους ἐκέλευον γίγνεσθαι ἐμοῦ παρόντος, ἵνα μὴ ἀναγκαζόμενοι, ἃ ἐγὼ ἐπερωτώιην, λέγοιεν, ἀλλ' ἐξαρκοίη (*ἐξήρκει μοι* codd.) *τοῖς ἐν τῶι γραμματείωι χρῆσθαι* (*καὶ αὐτό μοι τοῦτο τεκμήριον δίκαιον γενέσθαι, ὅτι ὀρθῶς καὶ δικαίως μετέρχομαι τὸν φονέα τοῦ πατρός*), *εἰ δὲ ἄπαρνοι γίγνοιντο ἢ λέγοιεν μὴ ὁμολογούμενα, ἀναγκασθεῖεν* (*ἀναγκάζει* codd.) *τὰ γεγονότα κατηγορεῖν. Ἀνάγκη* (*αὕτη* codd.) *γὰρ καὶ τοὺς τὰ ψευδῆ παρεσκευασμένους λέγειν τἀληθῆ κατηγορεῖν ποιήσει.* Ich denke, durch die Annahme von Parenthesen und die bezeichneten leichten Änderungen die Periode lesbar gemacht zu haben. Die ‚steuernde Dike' bei Antiphon (13) erinnert übrigens an die ‚Steuerruder führenden Erinyen' bei Aischylos (S. 269).

[52]) Vgl. A. 47. Auch Herakleitos hat die Summe seiner Philosophie,

Der Dativ *ἀνάγκαι* besitzt, an dem festen Sprachgebrauch des Epos (der womöglich noch eine Steigerung durch Hinzufügung des negativen Ausdrucks (*οὐκ ἐθέλων*) erleidet) gemessen, passivische Bedeutung. Zudem soll man dem Participium Aoristi (*φράσαις*) die plusquamperfektische Bedeutung nicht nehmen. Die Scholien lasen noch *δικάζει τις ἐχθρὰ λόγον φράσαισ' ἀνάγκα*: richtig nur, falls man die Personifikation, nicht das Abstraktum ‚Notwendigkeit' (wie jene Scholien allerdings wollen), gelten lässt: „unter der Erde entscheidet die gegen Frevelthaten (welche oben begangen sind) besonders feindselige Göttin Ananke, nachdem sie das Wort (den Rechtssatz, an welchen sie selbst richtend gebunden ist) hergesagt hat." So thut der Richter ja allerorten. ‚Feindselig' ist Ananke, wie Erinys bei Aischylos[53]) oder, noch besser, die ‚nemica Podestà' bei Dante,[54]) welche den Frevlern am jüngsten Gerichte in ihrer Furchtbarkeit erscheinen wird.[55]) Man hat die Pindarstelle völlig missverstanden und falsch verwertet, ja durch Verbindung mit ungehörigen Platonzeugnissen wirklich verdorben.[56]) Wir stellen gewiss gern Identität der Einzelvorstellung über das Jenseits zwischen dem fünften und vierten Jahrhundert v. Chr. fest, wo sie vorliegt; aber wir verlangen sie nicht. Platon weiss, dass die Seelen sich im Hades einen neuen Leib zu wählen

welche er der Nachwelt aufgezeichnet, *λόγος* genannt, ebenso die Stoiker und nach den Stoikern bekanntlich stoisierende Christen.

[53]) Sieben V. 695 ff. *φίλου γὰρ ἐχθρά μοι πατρὸς τάλαιν' Ἀρὰ* (nicht *ἀρά*; es ist die Fluchgöttin) *ξηροῖς ἀκλαύτοις ὄμμασιν προσιζάνει λέγουσα κέρδος πρότερον ὑστέρου μόρου.* Eum. V. 332 f. *τοῦτο γὰρ λάχος διανταία Μοῖρα ἐπέκλωσεν ἐμπέδως ἔχειν* u. a.

[54]) Inferno VI 94.

[55]) *Σῆς δ' ἀρετῆς καὶ σωφροσύνης μνημεῖον ἅπασιν λείπεις οἰκτρὰ παθὼν Μοίρας ὕπο, δαίμονος ἐχθροῦ* klagt der attische Dichter (Kaibel 59). *Ἀπλήρωτ' Ἀΐδα, τί με νήπιον ἥρπασας ἐχθρός;* IGSI 1851. Hoc in tumulo cinerem nostri corporis infistae Parcae deposierunt CIL I 1009. *Κακὰ Μοῖρα*: Sitzungsber. d. Berl. Ak. 1894 S. 907.

[56]) Z. B. Dieterich. Ich habe hier nur erledigen wollen, was Rohde Psyche II S. 496 ff. übrig gelassen hat.

haben, in welchem sie oben von Neuem leben müssen (S. 147). Bei Pindar steht davon trotz der Erklärer gar nichts; es ist dies von ihm fern zu halten. Die Grundlinien stimmen in den verschiedenen Zeiten und in den verschiedenen Gegenden wohl überein, die Ausfüllung schwankt, und das ist nur natürlich. Es bedarf endlich kaum des Hinweises, dass die orphische Ananke in der Volksvorstellung mit der unerbittlich zwingenden Unterweltsherrin Persephone selbst zusammenfiel. Wir erwarten das so, und ein attisches Grabgedicht aus guter Zeit, dem vierten Jahrhundert v. Chr., erfüllt die Erwartung.[57])

Ob Pindar seine Orphika aus dem Mutterlande erhalten oder aus Sizilien mitgebracht hat, wissen wir nicht. Stünde fest, ob sein in Bruchstücken auf uns gekommener Threnos, in dem er ähnlich (nur genauer) auf das Fortleben nach dem Tode eingegangen ist, Gelon galt, dann liesse sich vielleicht eine Vermutung wagen. Nur das ist zu behaupten: orphischer Myste muss Pindar für seine Person gewesen sein. Die Begeisterung, mit welcher er seine Hadesbilder entwirft, quillt tief aus eigener Brust. Das Bild *ἐτυμώτατον ἀνδρὶ φέγγος* entspricht der Mysteriensprache: im Hades bei den Seligen ist ‚heiterer Lichtschein'.[58]) Kurz vorher erwähnt

[57]) Der entscheidende Vers ist sogar in der wundervollen Sammlung der Steinepigramme (35a) verdunkelt. So mag das Epigramm hier stehen:

Οὐθεὶς μόχθος ἔπαινον ἐπ' ἀνδράσι τοῖς ἀγαθοῖσι
ζητεῖν, ηὕρηται δὲ ἄφθονος εὐλογία·
ἧς σὺ τυχὼν ἔθανες, Διονύσιε, καὶ τὸν Ἀνάνκης
κοινὸν Φερσεφόνης πᾶσιν ἔχεις θάλαμον.

Persephone Ananke ist ein Begriff, *ἀνάγκης* unmöglich (vgl. S. 268 ff.). Ein zweites, demselben Dionysios gewidmetes Gedicht erwähnt als Gegenstück zu ihr den ‚gemeinsamen Schaffner der Seelen', und in einem anderen attischen Gedichte (Kaibel 156) steht deutlich Ananke für die Todesgöttin selbst:

πατρὶ δὲ σῶι καὶ μητρὶ λιπὼν λύπας ὑπ' Ἀνάνκης
ὤιχου ἀναρπασθεὶς ἑπτὰ ἔτη γεγονώς.

[58]) Aristophanes Frösche V. 454 f.: ein Beweis mehr, dass die Worte

Pindar die Erhebung der Semele, der Mutter des Dionysos, in den Olymp, wo sie fortan tront neben Zeus Athena und ihrem ‚epheuumkränzten Sohne'. Sodann Ino. Ein Erklärer bemerkte richtig, dass dem Dichter unter den vielen Beispielen zur Erhärtung des Satzes „von hehrer Freude bezwungen stirbt der wieder wütende Jammer, wenn das vom Gotte verhängte Geschick Glück emporsendet"[59]) die ‚Hinaufführung der Semele in den Olymp' darum besonders gefallen musste, weil sie zu den heiligen Erzählungen gewisser dionysischer Kreise gehörte. Da sollte man ein Gleiches bei Ino erwarten, Dionysos' Pflegerin. Von Hera zur Strafe wegen ihrer Wartung des verwaisten Zeussohnes mit Wahnsinn gestraft, stürzte sich Ino mit ihrem kleinen Sohne Palaimon von der Klippe bei Megara ins Meer; die Nereiden nahmen sie mit ihrem Kinde in ihren Reigen auf. Die Nereiden (welche ja auch den vom Thraker Lykurgos verfolgten Dionysos zu sich retteten)[60]) sind erst in spätorphischer Lehre, zu einer Zeit, die zwischen Hadeselysium und Inseln der Seligen im Okeanos nicht mehr unterschied,[61]) aus Fährbotinnen zu den seligen Inseln zu Mitstifterinnen dionysisch-orphischer Mysterien und Genossinnen der Unterweltsgöttin geworden. Pindar kennt und vertritt noch die Sonderung. Auf jenen Inseln lässt er nach alter, auch homerischer, Vorstellung Kronos, den Rhadamanthys zur Seite, herrschen; „auch Peleus und Kadmos zählen zu diesen, und den Achilleus führte die Mutter dorthin, nachdem sie des Zeus Herz durch Bitten gerührt": das sind der Vater der Nereide Ino, der Gatte und der Sohn der Nereide Thetis. Die orphischen Jenseitsbilder aus der hellenistischen Epoche legten in diese

---

ἀστὴρ ἀρίζαλος, ἐτυμώτατον ἀνδρὶ φέγγος, wie ich gethan, vom Vorherigen abgetrennt werden müssen.

[59]) *Ἐσλῶν γὰρ ὑπὸ χαρμάτων πῆμα θνάισκει παλίγκοτον δαμασθέν, ὅταν θεοῦ Μοῖρα πέμψηι ἀνεκὰς ὄλβον ὑψηλόν* V. 35 ff.

[60]) Hermes 1888 S. 71 ff.

[61]) Vgl. A. 63.

pindarische Stelle die Hadesbeziehung willkürlich erst hinein,[62]) und den Römern wenigstens sind Najaden und Nereiden im Hades aus spätgriechischen Dichtungen nicht unbekannt.[63])

Pindar lässt die Seele im Hades, nachdem Ananke sie gerichtet, teils eine Art Vorparadies, teils unanschaubare Qual erleben, bis sie ein dreimaliges Erdenleben mit Unterbrechung durchgemacht. Er kannte orphische Jenseitsschilderungen, welche bis in die Einzelheiten genau und ausführlich waren. Da nimmt Wunder, dass die Seelen nach dreimal glücklich bestandenem Dasein in der Endlichkeit zuletzt

---

[62]) Im Culex V. 296 ff. findet die Mücke Peleus und Telamon in ihres Vaters Aiakos Nähe. Aphrodite wollte ihre tugendhafte Liebe ehren und sorgte für ihre Aufnahme unter die Seligen. So verstehe ich die Verse:

Hic et uterque
Aeacides (Peleus namque et Telamonia virtus
per secura patris laetantur numina, quorum
conubis Venus et Virtus iniunxit honorem:
hunc rapuit †ferit ast illum Nereis amavit).

Peleus von Thetis geliebt ist unhomerisch, alexandrinisch. Catull erzählt zu Anfang seines Epyllions sehr hübsch, wie die Meernymphe Thetis beim ersten Anblick den jungen Argonauten Peleus, als die Argo ins Meer auslief, liebgewonnen und sich ihm später vermählt habe. Aus Catull Valerius Flaccus I V. 124 ff. (DLZ 1894 Sp. 938 f.).

[63]) Von dem schon im Elysium weilenden Knaben sagt das Epigramm CIL III 686 (Makedonien) V. 17 ff.:

Nunc seu te Bromio signatae mystides at se
florigero in prato congreg[em uti] Satyrum
sive canistriferae poscunt sibi Naides aeque,
qui ducibus taedis agmina festa trahas,
sis quodcunque, puer, quo te tua protulit aetas etc.

Die den Hadesmysten gegenübergestellten Najaden sind als Hadesinsassen zu denken. Norden erinnert an Dionysios von Halikarnass De Thuc. iud. 6 (VI p. 822 R.), dem die früheren Historiker tadelnswert erschienen *Λαμίας τινὰς ἱστοροῦντες ἐν ὕλαις καὶ νάπαις ἐκ γῆς ἀνιεμένας καὶ Ναΐδας ἀμφιβίους ἐκ Ταρτάρων ἐξιούσας καὶ διὰ πελάγους νηχομένας καὶ μιξόθηρας κτλ.* Herodot IV 9 ff. ist gemeint, aber anderes sicher auch: gerade von den Tartarosnajaden steht im Herodot nichts. — Ein interessanter Fall von Vermischung entgegengesetzter Jenseitsvorstellungen liegt in einer römischen Inschrift (570 Kaibel) vor: 1. Raub der Verstorbenen durch Pluteus in den Hades, 2. Verweilen bei den Göttern im Äther, 3. Entrückung durch die Nymphen.

nicht im Hades verbleiben, wie die endgiltig Verdammten, sondern aus ihm heraus „zu den Inseln der Seligen auf dem Wege des Zeus gelangen,[64]) wo Kronos mit seinem Berater Rhadamanthys weilt und Rhea den höchsten Tron innehat.“ Diese Verdoppelung des Elysiums scheint, wie sie vorliegt, Pindars eigenes Werk zu sein; wir werden für die ‚Bahn des Zeus‘, die Verbindungsstrasse zwischen den beiden Jenseitsorten, kaum nach Belegen suchen dürfen; auch dies ist wohl ein lediglich pindarischer Zusatz, aber ein verständlicher: die Seelen ziehen durch die Luft, das Reich des Zeus Aithrios. Das Ursprüngliche wird einst anders gelautet und sich auf dem Wege volkstümlicher Überlieferung erhalten haben; es stammt, so scheint es, aus orphischen, vielleicht orphisch-pythagoreischen Kreisen. Zwei Beispiele! Das Grabgedicht des S. Onussianus auf seinen Enkel M. Lucceius fingiert eine Vision des tiefbekümmerten Grossvaters. Er schaut in des Morgens Frühe die gottverklärte Gestalt des kürzlich verstorbenen Lucceius und hört aus dessen Munde, dass er nicht ins Elysium (also in die Unterwelt, die er gelten lässt) sondern zu den Sternen, (nach dem Glauben der Stoiker und anderer den Sitzen der Götter) erhoben sei.[65])

[64]) *Ἔτειλαν Διὸς ὁδὸν παρὰ Κρόνου τύρσιν* V. 126 f. (Lobeck übersetzt unrichtig Agl. I p. 513: quam Juppiter pios commeare iubet). Von ‚Wegen der Götter‘ ist öfters die Rede. *ἐνηέριοι ποτῶνται* Hymn. orph. XXV V. 8; *ἀντολίη τε δύσις τε, θεῶν ὁδοὶ οὐρανιώνων* Fr. 123 V. 17 (Dümmler Archiv f. Gesch. d. Philos. 1894 S. 148). Ähnliches in den Veden: Oldenberg S. 545 f. — ‚Varro ait se legisse Empedotimo cuidam Syracusano a quadam potestate divina mortalem adspectum detersum eumque inter cetera tres portas vidisse tresque vias: unam ad signum Scorpionis, qua Hercules ad deos isse diceretur; alteram per limitem, qui est inter Leonem et Cancrum; tertiam esse inter Aquarium et Pisces‘ Fr. 560 (aus der Satire *Τριοδίτης Τριπύλιος, περὶ ἀρετῆς κτήσεως*: Riese z. d. St.). Bildlich Parmenides V. 2 f. Mull. *ἐς ὁδὸν . . . Δαίμονος, ἣ κατὰ πάντ' αὐτὴ φέρει εἰδότα ἄνδρα*. Über eine Parallele aus den Veden: Kap. IV A. 17. Nichts von allem will passen.

[65]) CIL VI 3, 21521 V. 9 ff. Die hübsche, von Entlehnungen aus augusteischen Dichtern durchsetzte Stelle ist zum Ausschreiben zu lang. Vgl. Consolatio ad Liviam V. 213 ff. Seneca Herc. [Oet.] V. 1963 ff. (De Germanici prooemio p. III sqq.). Der Vater des Honorius, auf dessen

‚Die Sterne' sind für ‚den Himmel' eingetreten: das lehrt eine bekannte Platonstelle aus der Vision im ‚Staat' (A. 88), lehrt aber auch Vergil. Gegen das Ende des vielbehandelten und gar wenig verstandenen Aristaiosidylls lässt Vergil die Nymphe Kyrene ihrem Sohne Aristaios Weisungen erteilen, wie er die ihm feindseligen Götter beschwichtigen und für die plötzlich vernichteten Bienen, seine Lieblinge, Ersatz erhalten könne. „Bete zu den Thalnymphen; sie werden Deinen Wunsch nach Bienen erfüllen. Schlachte an den Altären vor den Tempeln der Nymphen vier Stiere und vier junge Kühe im belaubten Haine, vergrabe die Leiber und warte neun Tage. Ist der neunte Morgen erschienen, dann opfere, wie es sich für die Unterirdischen geziemt, dem Orpheus Mohn und ein schwarzes Schaf, seiner Gattin Eurydike eine Kalbin." Wir erkennen noch den Grund zu diesem Hadesopfer: die Bienenseelen weilen im Hades, wie die der Menschen in den Pausen der Seelenwanderung. „Wie alle Geschöpfe", spricht Vergil,[66]) „sind die Bienen des göttlichen Geistes

Hochzeit mit Stilichos Tochter Maria Claudianus ein Gedicht gemacht hat, wird hier V. 300 f. angeredet:

Dive parens, seu te complectitur axis Olympi,
seu premis Elysias, animarum praemia, valles.

Sternenhimmel neben Elysium! Ähnlich Bassus Lollius AP VII 391. Cornelia, die tugendhafte Gattin des Paullus, meint eigentlich auf den Himmel Anspruch zu haben; doch sei sie mit der Stätte ihrer Ahnen, d. i. mit dem Elysium, zufrieden (Properz V 11 V. 101 ff.). ‚Am Urquell' VI S. 5 ff.

[66]) Georg. IV V. 219 ff.:

His quidam signis atque haec exempla secuti
esse apibus partem divinae mentis et haustus
aetherios dixere: deum namque ire per omnia,
terrasque tractusque maris caelumque profundum;
hinc pecudes, armenta, viros, genus omne ferarum,
quemque sibi tenues nascentem arcessere vitas.
Scilicet huc reddi deinde ac resoluta referri
omnia nec morti esse locum, sed viva volare
sideris in numerum atque alto succedere caelo.

Ennius erinnerte sich, ein Pfau gewesen zu sein, Fr. 9 B. und sagte Fr. 8:

Ova parire solet genus pennis condecoratum
non animam; post inde venit divinitus ipsa
anima.

teilhaftig; auch sie besitzen eine Seele, die sich von der körperlichen Hülle wohl lösen, aber selbst nicht sterben kann.“ Das Leben auch dieser unscheinbaren Geschöpfe ist dem Dichter unvergänglich; es verschönt und vertieft das ganze, heute nur von wenigen gewürdigte Gedicht, dass sein Verfasser die gesamte Natur, Berg und Thal, Wald und Flur, die Tiefen des Meeres wie die Höhen der Luft, mit ‚beseelten‘ Wesen sich erfüllt denkt. Wo bleiben jedesmal deren seelische Substanzen, nachdem das eingetreten ist, was wir Sterben nennen? Der Dichter lässt keinen Zweifel: auch diese Seelen kehren nach vollbrachter Wanderung durch die irdische Körperwelt und mehrfachem Zwischenaufenthalt im Hades geläutert in ihr eigenstes Element und ihre letzte Heimat, den himmlischen Äther, zurück.

3. Philetas.

Während sich die Masse des Volkes in jener trotz aller Aufklärung religiös wie geistig so bedürftigen Zeit, welche man die hellenistische nennt, an Schriften, wie wir sie uns mittelbar aus den christlichen Übermalungen der orphischen Jenseitsbilder und den Inschrifttafeln von Petelia und Thurii leicht vorstellen können, zu erbauen pflegte, schweigt die unmittelbare Überlieferung und schweigen darum auch die modernen Darstellungen von jeder für die gebildeten Kreise bestimmten orphischen oder ähnlichen Lektüre. Der Ausfall der Zeugnisse kann nur Zufall sein; es ist nicht denkbar, dass das einmal vorhandene Bedürfnis Befriedigung nicht gefunden haben sollte. Seit der dorischen Lyrik und dem

---

Ennius schöpfte aus Epicharm (Diog. Laert. III 16 = Fr. 42 p. 269 Lorenz):

ἀλλ' ὅσσα περ ζῆι, πάντα καὶ γνώμαν ἔχει.
καὶ γὰρ τὸ θῆλυ τᾶν ἀλεκτορίδων γένος,
αἶ λῆις καταμαθεῖν ἀτενές, οὐ τίκτει τέκνα
ζῶντ', ἀλλ' ἐπώζει καὶ ποιεῖ ψυχὰν ἔχειν.
τὸ δὲ σοφὸν ἁ φύσις τόδ' οἶδεν, ὡς ἔχει,
μόνα. πεπαίδευται γὰρ αὐταυτᾶς ὕπο.

Das Stück Epicharms ist uns unbekannt.

attischen Drama und früher schon hatte der gebildete Grieche sich an die poetische Einfassung und Verklärung seiner religiösen Traditionen gewöhnt. Wir wissen so viel von dem alexandrinischen Zeitalter, dass wir behaupten dürfen: diese Eingewöhnung hat sich unter den hellenistischen Griechen eher gesteigert als vermindert. Aber wo sind ihre Gedichte von den Hadesfahrten, von den Freuden der Seligen und von den Qualen der Verdammten denn geblieben? Wir helfen uns mit den wenigen und kurzen Bemerkungen, die noch auf uns gerettet sind, gar mühsam und langsam weiter, aber wir helfen uns doch, und nicht ohne jede Aussicht auf leidlichen Erfolg.[67])

---

[67]) Philetas' ‚Hermes' handelte von Odysseus' Hadesfahrt; vgl. Commentatio myth. II p. VIII sq. Dem Titel zufolge wird Hermes als Beschirmer des Helden aufgefasst worden sein. Norden vergleicht passend die Titelfolge des Odysseebandes in der Antisthenesausgabe Diog. Laert. VI 1, 17: *τόμος ἔνατος, ἐν ὧι περὶ Ὀδυσσείας, Περὶ τῆς ῥάβδου, Ἀθηνᾶ ἢ Περὶ Τηλεμάχου, Περὶ Ἑλένης καὶ Πενελόπης, Περὶ Πρωτέως, Κύκλωψ ἢ Περὶ Ὀδυσσέως κτλ.*; vgl. Suppl. d. Jahrb. f. Philol. 1891 p. 319 sq. Hygin Fab. CCLI p. 139 zählt unter denen, welchen die Moiren die Rückkehr aus der Unterwelt gestattet haben, auch Odysseus auf, welcher ‚propter patrem' den Niederstieg gewagt. Da ist weder ‚matrem' (M. Schmidt) noch ‚patriam' (Muncker) zu ändern, sondern anzuerkennen, dass jemand den Odysseus zu seinem Vater nach unten wallfahrten liess, wie Vergil seinen Aineias zu dem verstorbenen Anchises. Und wie Aineias unten die verlassene und um ihn gestorbene Dido findet, so scheint dieser Odysseus dort Kalypso angetroffen zu haben. Denn 1) war nach Hygin Fab. CCXLIII p. 136 Schm. Kalypso irgendwo als Selbstmörderin dargestellt (Calypso Atlantis filia propter amorem Ulyssis ipsa se interfecit); 2) war die verliebte, also unhomerische (sicher, wie schon andere schlossen, alexandrinische) Kalypso in einem bekannten Gedicht gefeiert, welches Ovid (Ars am. II V. 125 ff.) und Properz (I 15 V. 9 ff., der ihre Trauer um den abgereisten Od. rührend schildert) und III 21 V. 13 (wo er die Treulosigkeit des Odysseus hervorhebt) benutzten. Vielleicht war Philetas' ‚Hermes' das Original. Wie dem sein mag, das Gedicht ist für Naevius und Vergil gleich wichtig. Vgl. DLZ 1893 Sp. 1354 ff. A. Otto De fabulis Prop. p. 39. — In seiner ‚Demeter' schilderte Philetas den

Vergil teilt den Herabstieg des Orpheus in einer Einkleidung mit, welche willkürlich gemacht ist und daher einer früheren dichterischen Behandlung des Gegenstandes zwar angehören kann, aber an und für sich nicht gerade notwendig muss. Das bleibt zu untersuchen. Die Erzählung lautet so.

Welcher Gott, ihr Musen, hat die Kunst Bienen zu erzeugen erfunden? Apollons Sohn, der Hirte Aristaios (ein Gott also), welcher im thessalischen Tempe wohnte. Der verlor ganz plötzlich einst durch Futtermangel seine Bienen; denn ihm zürnten die Nymphen. Da gieng er zur Peneiosquelle, wo seine Mutter Kyrene, die Tochter des Stromgottes, lebte. Sie weilt dort in der Tiefe des Wassers, wie Thetis in der Ilias im Kreise der lieblichen Schwestern. Sie alle zupfen gerade emsig arbeitend purpurfarbene Wolle, während eine von ihnen, Klymene, das Neueste, die Liebschaft zwischen Ares und Aphrodite, ‚und ähnliche Geschichten' zum Besten gibt.[68]) Plötzlich vernimmt Kyrene die klagende Stimme des einzig geliebten Sohnes; alle stutzen. Da meldet Arethusa, was die Mutter ahnt: Aristaios will ihr sein Leid anvertrauen. So gibt Kyrene Auftrag ihn einzulassen, und wie durch ein Wunder findet Aristaios sich in der Quellwohnung der Mutter. Es ist ein märchenhaft prächtiges Reich, das Heim des Peneios. Hier be-

---

Raub der Persephone und Demeters Irren, sicher auch die Einsetzung der eleusinischen Weihen in eigenartiger Weise, bald utopisch, bald idyllisch. Das Gedicht lässt sich inhaltlich leicht herstellen.

[68]) Bei Vergil Ovid und den hellenistischen Dichtern, die wir aus den Metamorphosen Ovids am besten kennen lernen, vertreibt man sich gern die Zeit mit Liebesgeschichten, allenfalls mit ‚antiqua sepulta' (Ennius Ann. VIII Fr. 194. Ribbeck Geschichte der römischen Dichtung I S. 38 f.). *Γέροια* sammelte schon Korinna. Natürlich steckten auch in solchen *γέροια* erotische Stoffe; noch aus den ‚Geschichten von den heiligen Greisen', mit denen sich die Eremiten der Wüste zu unterhalten pflegten (Usener Der heilige Theodosios p. XXII sq.), sind die erotischen Elemente, als Versuchungen aufgefasst, keineswegs verschwunden. Das zeigt gut die interessante Sammlung solcher Erzählungen, welche Moschos in seinem *Λειμών* hinterlassen hat (LXXXVII 3 p. 2847 sqq. Migne).

sitzen alle Flüsse der Welt ihre Quellen, aus denen sie emporkommen: Phasis und Hypanis, Tiber und Eridanos. Kyrene lässt den Sohn zum Empfange mit Speise und Trank erquicken; dann spenden beide dem Okeanos ‚dem Vater aller Dinge' und den Nymphen ‚den Schwestern', während auf dem Herde die Opferflamme hell aufschlägt zu günstigem Zeichen: die Götter werden helfen. Kyrene rät, da sie sich nicht genügend orientiert fühlt, den allerweltskundigen Meergreis Proteus nach dem letzten Grunde des Bienenunglücks zu befragen. Ganz wie Eidothea den Menelaos, weist sie Aristaios an, wie er den widerspenstigen, vielgestaltigen, starken Gott bewältigen und zum Sprechen nötigen könne. So geschieht es. In Kyrenes Begleitung begibt Aristaios sich zu Proteus, ringt ihn nieder und erfährt aus dessen Munde, dass ihm der Tod der Eurydike, den er selber durch sein aufdringliches Liebeswerben verschuldet — sie wurde auf der Flucht vor ihm von einer Schlange gebissen —, den Zorn des ‚Gottes' Orpheus zugezogen habe.[69]) Orpheus' rührende Trauer um die verlorene Gattin, sein Versuch, sie von den Gewalten des Hades zurückzugewinnen, sein Kummer über den erneuten Verlust, endlich sein eigenes trauriges Ende durch die thrakischen Mainaden werden im Weiteren mehr angedeutet

[69]) Kap. II. Vgl. V. 454 ff.:

Magna luis commissa. Tibi has miserabilis Orpheus
haudquaquam ob meritum poenas, ni Fata resistant,
suscitat et rapta graviter pro coniuge saevit:

‚ad' Palatinus (was ich nicht recht verstehe), ‚ob' die andern. Proteus will doch wohl kaum sagen: „Im Verhältnis zu dem Unglück, das Du durch Dein Attentat auf Eurydike selbst verschuldet, sind die über Dich verhängten Strafen" — das Aussterben der Bienen ist eigentlich nur eine Strafe — nicht schwer genug: wenn nur die Moiren, die rächenden Mächte der Unterwelt, nicht widerstrebten!" Die Moiren verführen so nach Proteus' Auffassung viel zu gelinde; nach den ‚Gesetzen des Hades' (S. 269 ff.) hätte sich Orpheus ihnen aber gefügt.

als ausgeführt. Als Proteus geendet, bestätigt Kyrene, der Tod der Eurydike sei die Zornesursache der Nymphen, ihrer Schwestern, und der alleinige Grund des Bienensterbens; sie erteilt unverzüglich Vorschriften, wie Aristaios die Götter (Orpheus, Eurydike und die Nymphen) versöhnen und selbst zu neuen Bienen gelangen könne.

Ich habe in der Inhaltsangabe einen gewissen Gegensatz nicht verschwiegen noch verschleiert. Proteus' Bericht lässt Orpheus, nicht die Nymphen, dem Aristaios zürnen. Daneben tritt die andere Vorstellung (bei dem römischen Dichter scheinbar unvermittelt) hervor, dass die Strafgeister eigentlich die Thalnymphen sind, welche ihre Schwester Eurydike an Aristaios rächen wollen (V. 531 ff.). Diese Auffassung vertritt nicht Proteus, sondern Kyrene. Kyrenes Rede berücksichtigt beide Motive und beide Urheber, Orpheus-Eurydike wie die grollenden Thalnymphen, nur lässt sie das Gattenpaar die Hauptrolle spielen und gegen dieses die Nymphen zurücktreten. In der vergilischen Gestaltung der Orpheusepisode sind die grollenden Nymphen nicht gerade nötig, da der Zorn des unglücklichen Gatten und Gottes Orpheus (S. 152) die Strafvollstreckung am Thäter vollauf erklären würde. Es scheint, als ob Vergil etwas weggelassen hat, was seine ohnehin anzunehmende Vorlage darbieten mochte. Von den Nymphen ‚den Brisen' hatte Aristaios die Bienen (nach anderen Quellberichten) erhalten:[70]) das war Überlieferung, bei Vergil etwas verdunkelt. Diese Genossinnen der Eurydike nehmen nach dem Attentat auf die Gespielin ihr Geschenk zurück, indem sie die Tierchen plötzlich sterben lassen: das ist dichterisches Motiv. Vergil unterscheidet scharf zwei Arten von Nymphen, die Peneiostöchter, zu welchen Kyrene gehört (V. 351. 4), und die Thalnymphen,

[70]) Rose Aristoteles pseudepigraphus p. 477 = Fr. 511 (z. T. wohl aus Aristoteles *Κείων πολ.*). Vgl. Wilamowitz S. 410.

die Schwestern der Eurydike.[71]) Es nimmt einigermassen Wunder, dass unter den Peneiostöchtern auch zwei Okeaniden auftreten (V. 341), Klio und Beroe. Damit mag das Opfer an Okeanos, den Vater aller Dinge, zusammenhängen (V. 381 ff.); sicherlich liegt genau die gleiche Tradition bei Nonnos vor, wo er von der Okeanide Beroe spricht[72]) — der sichere Beweis (wenn ein solcher überhaupt erforderlich), dass Vergil diese Daten in fertigem Umriss anderswo bereits vorgefunden hat. Okeanos' Funktion hat der vergilische Peneios so ziemlich übernommen.[73]) Man staunt. Die Quelle des thessalischen Stromes, welche doch in den Pindosbergen liegt, gilt dem Urheber der Beschreibung zugleich als Ursprung aller übrigen Flüsse der Welt, sogar des Hypanis und Phasis; ganz wie die mythische Geographie aus einem Ur-

---

[71]) Man muss sich nur hüten mit J. H. Voss in V. 380 ff.

et mater ‚cape maeonii carchesia Bacchi;
Oceano libemus' ait. Simul ipsa precatur
Oceanumque patrem rerum Nymphasque sorores,
centum quae silvas, centum quae flumina servant

die ‚schwesterlichen Nymphen' (was nahe liegt) auf die sprechende Kyrene zu beziehen: nur unter einander sind die hier gemeinten Nymphen Schwestern (wie Georg. II V. 494 Panaque Silvanumque senem Nymphasque sorores). Eine etwas andere Unterscheidung vertritt das Epigramm AP VII 550 (Leonidas aus Alexandreia):

Ναυηγὸς γλαυκοῖο φυγὼν Τρίτωνος ἀπειλάς
Ἀνθεὺς Φθιώτην οὐ φύγεν αἰνέλυκον·
Πηνειοῦ παρὰ χεῦμα γὰρ ὤλετο. Φεῦ τάλαν, ὅστις
Νηρεΐδων Νύμφας ἔσχεν ἀπιστοτέρας.

[72]) XLI V. 150 ff. Er weiss noch anderes und nicht wenig von Beroe zu erzählen, der Eponyme von Beroe-Berytos (V. 365), nicht der der makedonischen Stadt (Steph. s. v.). Beroe als Amme der Semele: S. 118[161].

[73]) Kyrene sagt zu ihrem Sohne von Proteus V. 391 f.: hunc et Nymphae veneramur et ipse grandaevus Nereus. Diese Stelle hat schon bei einem alten Benutzer (Hyg. Fab. p. 10 Schm.; vgl. Comm. myth. II p. XIV) den Irrtum verschuldet, als seien Kyrene und ihre Schwestern ‚Nereiden', wo sie doch Töchter des Peneios sind. Ich nehme an, dass Vergil V. 392 (wie z. B. Ovid Metam. I V. 187 u. a.) Nereus mit Okeanos vertauscht hat; was Nereus bei Ovid besorgt (totum Nereus circumsonat orbem), ist Sache des Okeanos.

quell, dem die Erdscheibe umgebenden Okeanosstrome, alle Gewässer entfliessen lässt. Das ist ja eine Ähnlichkeit zwischen der vergilischen und der homerischen Vorstellung, aber die einzige. Sonst schliessen sie sich völlig aus. Was Vergil vertritt, die sonderbare Lehre von der Durchlöcherung der Erde und von der inneren Kommunikation der Ströme, alles dies geht auf eine bestimmte Form naturphilosophischer Spekulation zurück, deren Urheber Diogenes von Apollonia war.[74]) Wie diese Theorie der Flüsse, die im Altertum nie populär war,[75]) so hat Vergil, was immer mit seinen Nymphen zusammenhängt, anderswoher empfangen. Er deutet selber an, wie sehr er kürzt.[76])

Kyrene will ihrem Sohne sagen, auf welche Weise er wieder zu Bienen gelangen werde. Aber das zunächst Wichtigste, die Ursache des über Aristaios hereingebrochenen Unglücks, weiss sie nicht anzugeben; das muss sie selbst zuvor erfahren. Da hilft Proteus mit seinem Wissen aus; nur muss er zur Aussage gezwungen werden. Das Nähere gibt Kyrene, die dem Sohne in der Stunde der Gefahr nahe bleibt, an die Hand. Jeder sieht: dieser Proteus stammt am Ende

---

[74]) Seneca Quaestiones nat. IV 2, 28 (mit Bezug auf den Nil; aus ihm Lukan X V. 247 ff., vgl. Diels Abh. d. Berl. Ak. d. Wiss. 1886 S. 13 ff.).

[75]) Die Popularität behauptet J. H. Voss z. d. St. (S. 287 ff.).

[76]) Zu V. 335 vellera | carpebant hyali saturo fucata colore vgl. Philetas aus Apollodor bei Strabon VIII p. 364 *δμωΐδες εἰς ταλάρους λευκὸν ἄγουσιν ἔρι,* auch Ovid Metam. IV V. 218 ff. Vergil fährt so fort:

Drymoque Xanthoque Ligeaque Phyllodoceque,
caesariem effusae nitidam per candida colla
Cydippeque et flava Lycorias, altera virgo,
altera tum primos Lucinae experta labores,
Clioque et Beroe soror, Oceanitides ambae
(ambae auro, pictis incinctae pellibus ambae),
atque Ephyre atque Opis et Asia Deiopea
et tandem positis velox Arethusa sagittis.

V. 339 verstehen wir nicht mehr, können auch nicht wissen, ob Lykorias (vom Parnass? De Sibyllarum indicibus p. 62; Gallus' Geliebte hiess Lykoris) oder ob Kydippe (so nennt sich eine athenische Heroine, vgl. Buttmann Mythologus II S. 117) damals gerade Mutter geworden war.

aus der Telemachie.[77]) Aber man darf fragen, ob erst Vergil selbst oder schon sein Vorbild die Einlage aus dem homerischen Epos gemacht hat. Entscheidend ist, dass die Episode trotz der vielen homerischen Anklänge und formellen Entlehnungen eine Reihe sachlicher Abweichungen von Belang aufzeigt, die über den römischen Dichter notwendig hinausweisen. Zwar, dass Aristaios allein gegen Proteus ankämpft (während Menelaos sich auf Eidotheas Anrathen mit drei handfesten Gefährten verstärkt hatte), will nichts besagen: ebenso wenig, dass Aristaios sich ohne das homerische Robbenfell im Hinterhalt versteckt. Bedeutsam ist dagegen der Lokalwechsel. Während sich das homerische Abenteuer auf der Insel Pharos abspielt, verlegt Vergils Bericht die Örtlichkeit des Kampfes nach der thrakischen Pallene; und es heisst (unzweifelhaft nach gut unterrichteter Quelle), Proteus' Heimat seien eben die Gewässer der Chalkidike (wovon Homer nichts verlauten lässt, wohl aber jüngere Gewährsmänner):[78]) nur halte er sich auch auswärts im Meere auf, um Karpathos herum[79]) (also nicht in den ägyptischen Gewässern, wie in

[77]) Man könnte so argumentieren wollen: Da die Verteilung der Ratschläge an zwei Personen, Kyrene und Proteus, in der vergilischen Darstellung nicht recht begründet ist, so könnte die eine der beiden für die originale Fassung der Geschichte, für die Vorlage also, zu streichen sein, Proteus nämlich, dessen homerischer Ursprung keines weiteren Beweises bedarf. Dagegen wäre doch wohl zu sagen, dass die heute vermisste Rechtfertigung leicht in der (aus andern Gründen zu erweisenden) Vorlage des römischen Dichters nicht auch gefehlt zu haben braucht. Umgekehrt wollte M. Schanz (Römische Litteraturgeschichte II S. 32 f.) die Proteusepisode belassen und lieber die Rede der Kyrene streichen. Schanz hat sich, von dem oben sonst Ausgeführten abgesehen, durch die von Vergil abhängigen Fasten Ovids I V. 363 ff. in die Irre führen lassen. — Vergils sechstes Gedicht, welches ein bekanntes theopompisches Motiv, die Fesselung des Seilenos durch zwei Hirten und seine Nötigung zum Erzählen, verwendet, lehrt, wie verbreitet derartige Motive damals waren (vgl. Longos I 20 ff.). Auch bei jenem Überfall ist übrigens eine Nymphe (Aigle) in der Nähe, wie Kyrene beim Proteusabenteuer des Aristaios.

[78]) Wilamowitz Homerische Untersuchungen S. 27[15] und meine Ergänzungen Hermes 1889 S. 644 ff.

[79]) Karpathos ist nicht etwa Ägypten, wie Tümpel meint (Suppl.

der Telemachie). Das ist wie eine absichtliche Änderung an Homers Erzählung, die dem Vergil selbst niemand wird zutrauen wollen. Sodann gilt Proteus bei Vergil als ein sogar für Okeanos-Nereus ehrwürdiger Seegott, wogegen Homer lediglich sein Unterthanenverhältnis zu Poseidon betont.

Aristaios entbrennt in Liebe zu Orpheus' schöner Gattin. Eurydike flieht vor ihm, wird von einer Schlange gebissen und stirbt. Da verzehrt sich Orpheus in Gram Tag und Nacht; endlich begibt er sich durch den Schlund auf Kap Tainaron in den Hades hinab. Da eilen angezogen durch seine Musik die Schatten von allen Seiten heran, so viel Tausende, wie sich Vögel in den Blättern des Waldes Nachts oder während des Sturmes oder der Winterkälte Schutz suchend verbergen: Mütter und Väter, Heroen und Heroinen, Knaben und unverheiratete Mädchen und Jünglinge, die einst vor den Augen der Eltern auf dem Scheiterhaufen verbrannt waren. Sie umgibt ein schwarzer Grenzsaum und das ekle Rohr und träge Wasser des Kokytos und die schreckliche Styx. Da staunte das Haus des Hadesherrn und der Tartaros und die Schlangen schüttelnden Erinyen, mit aufgerissenen Mäulern lauschte Kerberos, still hielt das Rad des Ixion. Schon nahte sich Orpheus mit seinem geliebten Weibe dem Ausweg und dem Lichte des Tags: da schaute er nach der auf höheres Geheiss hinter ihm schreitenden Eurydike zurück, besorgt, ob sie ihm folge. Da verliert er sie wieder und muss Abschied nehmen für immer; auch Eurydike hat dem Spruch der Moiren, der dem Willen der Proserpina entspricht, zu gehorchen.[80]) Verzweifelt versucht Orpheus ihr nach

---

Jahrbb. f. Philol. XVI S. 161 f. Vgl. meine Schrift De Aeschyli Suppl. p. XXI sqq.).

[80]) Sie sagt V. 495: en iterum crudelia retro | Fata vocant. Das sind wieder nicht die abstrakten fata; vgl. S. 268 ff. Wer beachtet, wie in der orphischen Unterwelt neben Persephone immer die Moiren (bez. Ananke) mitzusprechen haben, wird auch in der apollodorischen (hesiodischen?) Version der Alkestissage das Bestimmungsrecht der Moiren neben Kore (welche hier der Artemis gleich ist) nicht beseitigen, sondern anerkennen

zurück in den Hades einzudringen: dem wehrt der Fährmann. So bleibt ihm nur Trauer und Sehnsucht. Er flüchtet in die eisige Bergwüste. Sieben Monde klagt er so ergreifend, dass die Tiger und die Eichen sich um ihn sammeln in der Felsgrotte am Strymon: wie die Nachtigall um ihre verlornen, noch ungefiederten Jungen, welche die rohe Hand des Pflügers ausgenommen, die Nacht hindurch auf dem Zweige unter den Blättern sitzend ihr wehmütiges Lied weithin hörbar erneut. Vergessen ist den Männern Aphrodite, kein Hochzeitssang ertönt. Das kränkt und reizt die Weiber, und nächtlicherweile während der dionysischen Orgien zerreissen die Mainaden den lieblichen Sänger. Seinen Leib zerstreuen sie über das Land. Und noch im Tode flüstert das vom Rumpfe getrennte Haupt, vom Hebros ins Meer entführt, den Namen der geliebten Frau; ‚Eurydike' widerhallen die Ufer.

Das Haupt des Orpheus, vom Flusse ins Meer und weiter nach Lesbos getragen, erwähnen noch andere Zeugen (S. 131), es soll die Entstehung der lesbischen Lyrik erklären. Orpheus auf der Pangaionklippe klagend ist uns auch nicht mehr unbekannt.[81])

Diese Unterweltsbeschreibung ist gegen die Nekyia im sechsten Aeneisbuche kurz und bündig gehalten und aus dieser leicht zu ergänzen. So das Verzeichnis der Seelen[82]): es sind alle Geschlechter und Lebensalter vertreten, und die

(I 9, 15 = Zenobius I 18); vgl. Wilamowitz Isyllos von Epidauros S. 67. Unter denen, welche ‚licentia Parcarum ab inferis redierunt' (Hygin Fab. CCLI p. 139 Schm.) steht also sehr richtig auch Alkestis.

[81]) S. 66 ff. Kap. II.

[82]) V. 475 ff. — Über die Nekyia in der Aeneis hat Norden das Wesentliche gesagt in dem mehrfach zitierten Hermesaufsatz. Besonders wichtig sind die ‚vor Liebe gestorbenen Heroinen'. So empfängt Catulls Laodameiaepisode LXVIII aus Vergil VI V. 447 erst die Erklärung. Die alexandrinische Quelle ist wirklich noch zu benennen (siehe unten). Laodameia ist (wie Eurydike Alkestis) eigentlich die ‚völkerbändigende' Hadesherrin selber. An Protesilaos blieb der dionysische Charakter noch spät haften. Was Wunders, wenn er wie Orpheus und Admetos im Hades Bescheid weiss; vgl. Philostratos, der im Heroikos vorzügliches Material benutzt (p. 219·Kays.).

Heroen spielen in der Apokalypse der Aeneis noch eine besondere Rolle. Dort stehen sogar drei gleiche Verse (306 ff.). Mehr als diese allgemeine Übereinstimmung will die Lokalschilderung vom Hades besagen. Um die Seelen herum schlängelt sich das Schlammwasser und Röhricht des Kokytos und neunmal die Styx, sodass niemand hinauskann.[83]) Genaueres bietet die Aeneis.[84]) „Wie gern möchten die Selbstmörder an die Oberwelt zurück und alle Tagarbeit und allen Jammer des Lebens wieder auf sich nehmen. Allein das Sumpfwasser des Kokytos und die sich neunmal dazwischen ergiessende Styx macht jeden Ausweg unmöglich.“ Die sich vielfach schlängelnde Styx ist älter als Vergil und seine Vorlage; schon Platon weiss von ihr aus orphischer Quelle.[85]) Als Orpheus dann den verhängnisvollen Rückblick auf die ihm folgende Gattin gethan, da hörte man ein dreifaches Krachen im Hades, zum Zeichen dass Eurydike von Neuem der Unterwelt verfallen war. Selbst diese Einzelheit ist als älter nachweisbar. „Wenn besonders arge Sünder“ sagt ähnlich Platon in seinem berühmten Hadesmythus (welchen Vergil selber wohl nicht benutzte) „den Versuch machten, sich durch den Spalt nach oben zu begeben, dann brüllte jedesmal die Öffnung;“ und auf einem pompeianischen Wandbilde steht Geryones, d. i. ‚der Brüller‘, als Vasall neben dem Trone des Hades und der Persephone.[86])

Der Schlangenbiss ist als Todesursache der Eurydike auch sonst bezeugt, nur nicht in Verbindung mit Aristaios.[87])

---

[83]) V. 478 ff.

[84]) VI V. 436 ff.

[85]) Phaidon p. 113 BC. Aus Vergil Minucius Felix Octavius 35, 1 (Norden GGA 1894 S. 254).

[86]) Monumenti dell' Inst. IX 15.

[87]) Diese fehlt z. B. bei Ovid Metam. X V. 8 ff. (Phanokles, vgl. Stob. Flor. LXIV 14 p. 386 M. [Fr. 1 Bach]):

Nam nupta per herbas
dum nova Naiadum turba comitata vagatur,
occidit in talum serpentis dente recepto.

V. 23 f. ist die Schlange eine Viper. — Aristaios' Sohn Aktaion machte auf

Erst dadurch aber, dass Eurydike auf ihrer Flucht vor Aristaios gebissen wird und stirbt, wird die stoffliche Verknüpfung der Aristaios- und Orpheussage bewirkt; notwendig ist sie nur für die dichterische Komposition als solche. Wir haben das Fehlen des Aristaios in andern Berichten über Eurydike als Zeichen älterer, noch unverknüpfter, Sagenfassung zu betrachten.[88])

Artemis das gleiche Attentat (Hygin Fab. CLXXX p. 36 Schm.): hat eine Motivübertragung stattgefunden? — Der Fluss, an welchem Eurydikes Tod vor sich gieng, wird von Vergil nicht genannt; Heyne dachte an den Hebros, Voss an den Peneios. Es wird der Strymon auch nach der vergilischen Erzählung gewesen sein. Zu dieser Annahme bestimmt mich Statius Silv. V 1 V. 202 ff.: qualis conspecta coniuge segnis (vgl. die Platonstelle S. 111[147]) odrysius vates positis ad Strymona plectris obstupuit tristemque rogum sine carmine flevit. — Den Tod der Eurydike durch Schlangenbiss hat auch Lucan behandelt. Die geringen Reste stimmen zu Vergil zum Teil so wörtlich, dass die ohnehin nahe genug liegende Vermutung, Vergil sei von ihm für sein eigenes Gedicht ausgenutzt worden, zur Sicherheit erhoben wird (Fr. 5 H. Haupt Op. II p. 239, vgl. Dieterich S. 134[1]). Daneben hat L. eigenartige Züge. Fr. 3 legen die Moiren, als Orpheus zu singen beginnt, ihr Gewebe fort: die Weltgeschichte steht wirklich auf einige Augenblicke still. Als Eurydike dem Hades wieder verfällt, freuen sich die Schatten laut in der Hoffnung, Orpheus werde zum zweiten Male in das Hadesinnere kommen (Fr. 4). Zu Orpheus' Musik tanzen nach Fr. 6 auch die Satyrn. — Wir haben noch ein namenloses Exzerpt aus einer poetischen Darstellung von Orpheus' Gang in die Unterwelt, welches darum bisher verkannt ist (vgl. Catast. p. 141 b), weil es sich zwischen fremdartige Stücke eingeschoben findet, bei Hygin Astron. II 7 p. 43:

> Qui querens uxoris Eurydices mortem ad inferos descendisse existimatur et ibi deorum progeniem suo carmine laudasse praeter Liberum patrem (hunc enim oblivione ductus praetermisit, ut Oeneus in sacrificio Dianam).

Diese Doxologie kann mit der Vorlage Vergils verknüpft werden. Euripides lässt O. im Hades ‚Hymnen' singen (Alk. V. 359). Bei Statius fleht der hinterbliebene Gatte zu allen ‚infernae numina Lethes' (‚flumina' die alte Hds., gebessert von Heinsius). Vgl. Kap. IV A. 27.

[88]) Eine solche Fassung ist nachweisbar. Wir besitzen im Vat. lat. 3225 Vergilillustrationen (Antiquissimi vergiliani codicis fragmenta et picturae ed. I. D. Campiglia, Rom 1742). Die Publikation ist schlecht nicht bloss wegen der Modernisierung der Typen, sie ist ungenau und irreleitend sogar in der Wiedergabe der Scenen als solcher. Auf S. 23

Kyrene heisst bei Vergil Tochter des Peneios, nicht des Hypseus, welchen die verbreitetere Sage bevorzugt.

---

der Ausgabe findet sich aus dem Codex der Tod der Eurydike abgebildet. Sie liegt (ob schlafend oder tot, sieht man nicht) ausgestreckt in einer Grotte, hinter ihr auf sie schielend zwei verhältnismässig kleine Schlangen. So der moderne Zeichner und Zoega (Bassi relievi p. 196[7]). Norden, der auf meine Bitte das Originalbild verglich, gibt die folgende Beschreibung: „Auf Folio 10[a] eine Grotte mit Wasser (dunkelblau, nicht zu verkennen), welches ein Weib durchschwimmt (Schwimmbewegung deutlich). Hinter dem linken Rande der Grotte kommt eine Schlange hervor, die sich von hinten auf das Weib zu bewegt.“ Die Situation ist die vergilische nicht. Eurydike tritt bei Vergil fliehend auf eine am Flussufer liegende Wasserschlange, hier vergnügt sie sich mit Baden: das thut man nicht auf eiliger Flucht. Es ist, meine ich, das Motiv der älteren, mit Aristaios noch unverknüpften Eurydikegeschichte, welches dies Bild zur Darstellung bringt. Man hat einen älteren bildlichen Typus verständnislos auf Vergil übertragen. — Es gibt in demselben Vaticanus noch eine andre Illustration zu der Aristaiosepisode Vergils. Die Rückkehr der Eurydike ist nach Nordens Mitteilung so dargestellt (S. 21 der Ausgabe, die wieder im Detail irreleitend ist): „Links eine hohe, an ihrem äusseren rechten Rande mit Bäumen bepflanzte Höhle, darin acht weibliche Gestalten, gruppiert in zwei Reihen hintereinander zu je vier, mit lebhafter Spannung nach rechts schauend; das in die Stirne fallende Haar scheint Schlangen andeuten zu sollen (Eumeniden). Rechts von dieser Höhle Ixion ans Rad geflochten. Weiter rechts eine zweite niedrigere Höhle, darin eine kaum mehr zu erkennende Gestalt, an der man ein flatterndes weibliches Gewand zu bemerken glaubt (Eurydike). Rechts von dieser Höhle, ausserhalb, Orpheus in phrygischem Gewande mit der Leier in der Linken, in lebhafter Bewegung nach rechts begriffen. Über Ixion und der kleineren Höhle Kerberos mit drei Köpfen. Beischriften fehlen.“ Der diese Bilder schuf, hielt sich im Allgemeinen an IV V. 481 ff., wo die Wirkung der Musik des Orpheus auf die ‚schlangenfrisierten‘ Eumeniden, Kerberos und Ixion vorgeführt wird, aber in den ‚intima Leti Tartara‘. Die beiden Höhlen, welche notwendig innerhalb des Hades gedacht werden müssen, finden sich bei Vergil nicht, merkwürdigerweise aber bei Platon Rep. X p. 614 B. Dort erzählt Er, er sei da unten, schon im Hadesinnern, an einen wunderbaren Ort gekommen, *ἐν ὧι τῆς τε γῆς δύ’ εἶναι χάσματα ἐχομένω ἀλλήλοιν καὶ τοῦ οὐρανοῦ αὖ ἐν τῶι ἄνω ἄλλα καταντικρύ. δικαστὰς δὲ μεταξὺ τούτων καθῆσθαι, οὕς, ἐπειδὴ διαδικάσειαν, τοὺς μὲν δικαίους κελεύειν πορεύεσθαι τὴν εἰς δεξιάν τε καὶ ἄνω διὰ τοῦ οὐρανοῦ* (also in das Elysium des Himmels, vgl. Steinhart zu der Stelle [Übersetzung V S. 760] und oben S. 277), *σημεῖα περιάψαντας τῶν δεδικασμένων ἐν τῶι πρόσθεν, τοὺς δὲ ἀδίκους τὴν εἰς ἀριστερὰν καὶ κάτω, ἔχοντας καὶ τούτους ἐν τῶι ὄπισθεν σημεῖα πάντων ὧν ἔπραξαν κτλ.* Auch hier wirkt eine unver-

Aber Peneios ist für diese Genealogie auch sonst nicht unbezeugt.[89]) Damit hängt dem Anschein nach die an sich auffällige Thatsache zusammen, dass Vergils Kyrene mit der Kyrenaika keinerlei Verbindung aufweist; der durch die hesiodische Eoee, durch Pindar und Kallimachos (im Apollonhymnus) zur Herrschaft erhobenen Erzählung ist der römische Dichter augenscheinlich nicht gefolgt. Auf die Vaterschaft des Peneios scheint Kallimachos in einem seiner erhaltenen Gedichte anzuspielen. In dem farbenprächtigen Bilde von Letos Irren, welches er im delischen Hymnus entwirft, verweilt er mit Liebe bei der Scene, wie der Fluss und Gott Peneios sich trotz des auf dem Pangaion dräuenden Ares erbietet, der Leto Unterkunft für das bevorstehende Gebären zu gewähren. Die Scene ist diese. „Auch der Peneios war auf der Flucht vor Leto, in schnellstem Lauf sich durch Tempe windend. Da flehte das gequälte Weib mit erhobenen Händen: Ihr thessalischen Nymphen, des Peneios Töchter, sagt dem Vater, er solle sein gewaltiges Fliessen beruhigen, bittet ihn, dass er des Zeus Kinder in seinem Wasser zur Welt kommen lasse. Phthiotischer Peneios, was wettjagst Du mit den Winden?" Da widersteht der Fluss nicht länger und hält an, der Hera zum Trotz, damit die Göttin in seine Wogen hineintreten möge. Aber Ares macht sich daran, einen gewaltigen Felsblock vom Pangaion hinabzu-

---

gilische Vorstellung sicherlich nach, wohl ein älteres Bild. Über Lukian S. 255.

[89]) Schol. Apollon. Argon. II V. 498 *τινὲς δέ φασι τὴν Κυρήνην Πηνειοῦ θυγατέρα γενέσθαι, κακῶς· ἔνεμε γὰρ παρ' αὐτῶι θρέμματα* (bei Apollonios, der keinen Vater der Kyrene nennt, übrigens zu kontaminieren scheint), *οὐκέτι δὲ καὶ θυγάτηρ αὐτοῦ ἦν* und V. 500 *λέγουσι δὲ Κυρήνην οἵ μὲν τὴν Πηνειοῦ, οἵ δὲ Ὑψέως τοῦ Πηνειοῦ.* Hygin Fabeln CLXI (p. 15) (Apollinis filius) Aristaeus ex Cyrene Penei filia. Servius Verg. Georg. IV V. 317. Studniczka (Kyrene S. 44) möchte die Hyginstelle auf Vergil zurückführen; nach dem Commentatio mythographica II (Greifswald 1894) p. XIV[18] Ausgeführten möglich, notwendig nicht. — Die andre Fassung, nach welcher Kyrene Enkelin des Peneios ist, erscheint viel weniger passend.

stürzen und den Fluss zu vernichten; er schlägt wie donnernd auf seinen Schild, dass Ossa, Pindos und die krannonische Ebene erdröhnen und ganz Thessalien vor Schreck erbebt. Dennoch bleibt der Peneios fest. Da jammert er die Göttin, und sie spricht (V. 150 f.): „Gut denn, leiden sollst Du nicht. Deine mitleidige Gesinnung gegen mich soll Dir seiner Zeit vergolten werden.“ Gewiss besitzt der wackere Peneios, wie Kallimachos ihn schildert, allen Anspruch auf die Dankbarkeit der Leto, wird auch belohnt werden; das verheisst ja die Göttin. Die Götter halten Wort. Worin der Dank bestehen soll, hat Kallimachos nicht mehr gesagt. Das heisst so viel, als dass die zeitgenössischen Hörer oder Leser des Gedichts anderweitig genügend orientiert waren oder dem Dichter wenigstens so erschienen: Kallimachos zitiert! So hatte ich für mich schon gefolgert, bevor ich auf die Bedeutung des vergilischen Aristaiosepyllions aufmerksam wurde. Jetzt erklärt sich das kallimacheische Zitat: Letos damals geborner Sohn wird die Tochter des Peneios, die Nymphe Kyrene, mit seiner Liebe beglücken; Aristaios ist wirklich Peneios' wie Letos Enkel.[90]) Eine Vorlage wird zudem durch ein unzweideutiges Wort des römischen Dichters selbst über jeden Zweifel gesichert.[91])

---

[90]) Kallimachos nennt den Peneios ‚phthiotisch‘ V. 110, Apollonios lässt II V. 514 den Aristaios in Phthia hüten. Es ist die gleiche geographische Lehre. Auch die gleiche Quelle?

[91]) IV V. 317 ff.:

Pastor Aristaeus fugiens Peneia Tempe
amissis, ut *fama*, apibus morboque fameque
tristis ad extremi sacrum caput adstitit amnis. —

Der Heroinenkatalog entstammt einer alexandrinischen Quelle, einer poetitischen. Das hat Norden (Hermes 1893 S. 360 ff. 1894 S. 315 f.) erkannt. Dagegen ist mir der Mistelzweig (S. 208 A. Aen. VI V. 409 longo post tempore visum) zweifelhaft, seitdem ich das Iophonfragment 3 (= Schol. Aristoph. Frösche V. 330) kenne: *ἡ μυρσίνη ᾠκείωται τοῖς χθονίοις θεοῖς Διονύσου δεδωκότος, ὅτε ἀνήγαγε τὴν Σεμέλην κτλ.* Ähnliches wird es mehr gegeben haben.

Wir haben Vergils ‚Aristaios‘ analysiert, mit Stücken seiner Nekyia verbunden und erkannt, dass der so gewonnene Umriss einem ätiologisch gehaltenen, einem alexandrinischen Gedichte angehört, welches von Kallimachos zitiert worden ist. Zeit und Kreis des Dichters sind mit diesen Daten ungefähr bestimmt. Ich hatte mir die auf diesem Forschungsgebiete natürliche Schranke gesetzt und erwartet, dass der Verfasser des etwa herauszuerkennenden alexandrinischen Gedichtes trotz einiger ablesbarer Merkzeichen doch namenlos bleiben würde, vielleicht für alle Zeit. Zwar waren mir nicht bloss über Orpheus, sondern auch über Aristaios Verse und Zeugnisse nicht unbekannt. Das autorlos angeführte Bruchstück (*καὶ θῆρες ἀνὰ δρυμὰ. πρηῦνονται* 74 Schn.) wird sich auf Orpheus beziehen. Plutarch gibt von einem epischen Aristaiosgedicht, in welchem der Heros als Erfinder der Jägerei gepriesen war, sichere Kunde.[92]) Namenlose Fragmente in epischer Form scheinen sich auf ein solches Gedicht ungezwungen beziehen zu lassen;[93]) auch ein

---

[92]) Erotikos 14 .. *δορκάδας μὲν θηρεύουσι, καὶ λαγωοὺς καὶ ἐλάφους ἀγρότερός τις συνεπιθωΰσσει καὶ συνεξορμᾶι θεός, εὔχονται δ' Ἀρισταίωι δολοῦντες ὀρύγμασι καὶ βρόχοις λύκους καὶ ἄρκτους· „ὃς πρῶτος θήρεσσιν — ἔπηξε ποδάγρας“* (= Fr. an. 379 Schn.). Ungefähr dasselbe steht bei Nonnos V V. 229 ff., dazu Neues; auch die Jagdschuhe und den kurzen Kittel habe Aristaios erfunden. Philetas Fr. 3 (Strabon III p. 168) schildert eine Art Binsenschurz *ἐν τῆι Ἑρμηνείαι* (?):

λευγαλέος δὲ χιτὼν πεπινωμένος, ἀμφὶ δ' ἀραιῆι
ἰξύι εἰλεῖται κόμμα μελαγκράνιον

ὡς σχοίνωι ἐζωσμένου μελαγκραίνας. Beschrieben wird hier ein Hirte oder Jäger oder beides, wie man sie ähnlich heute in Griechenland sehen kann. Ich setze Philons realistische Schilderung her (De opificio mundi p. 31 Cohn): *τὰς γοῦν πολυζώιους ἀγέλας προβάτων αἰγῶν βοῶν ἄγει ποιμὴν αἰπόλος βουκόλος, ἄνθρωποι μηδὲ τοῖς σώμασιν ἐρρωμένοι καὶ σφριγῶντες, ὡς ἕνεκα γοῦν εὐεξίας ἐμποιῆσαι τοῖς ἰδοῦσι κατάπληξιν κτλ.*

[93]) Fr. an. 85 hinter Schneiders Kallimachos (= Et. M. s. v. *δέχνυμαι*) *δέχνυσο, μῆτερ* hat Schneider durch eine unnötige Konjektur (*μηρῶν*) verdorben, um die Möglichkeit zu gewinnen, den Fetzen auf Kallimachos' ‚Hekale‘ zu beziehen. Aber einmal wissen wir weder, ob das Fragment aus Kallimachos, geschweige denn, ob es aus der Hekale ist, sodann würden z. B. die Vergilverse Georg. IV V. 321 ff., die den am Ufer des

Halbvers der orphischen Argonautika, welcher Orpheus' Hadesfahrt erwähnt, stimmt mit einem Verse der vergilischen Orpheuserzählung überein.[94]) Aber alles dies genügt nicht. Da fiel mir ein Zeugnis auf, das, den früheren Erklärern rätselhaft, im Zusammenhang des Aristaiosgedichts, ja unmittelbar durch die vergilische Erzählung wie mit einem Schlage Beleuchtung empfängt und erteilt. Es ist nun meine Pflicht, den Sachverhalt in Kürze darzulegen. Andere mögen urteilen, ob mein Fund wert der Freude war.[95])

Einer der ersten Ptolemäer, wahrscheinlich Euergetes, hielt seine Hofpoeten an, eigenartige Phänomene innerhalb der Tier- und Pflanzenwelt in zierlichen Epigrammen darzustellen; er liebte die Naturwissenschaften und zugleich die Poesie. Auch Kallimachos beteiligte sich an solchem Dichten. Daneben blühte die Prosaschriftstellerei auch auf diesem Gebiete munter fort. Das Ganze gehört in die Aitienlitteratur, an welcher die philosophisch, naturwissenschaftlich und historisch vertiefte Bildung der Zeit mindestens ebenso grosses Gefallen fand, wie das hochgesteigerte religiöse Empfinden des angehenden Mittelalters an den Wunderlegenden der Frommen und Heiligen oder wie die Gesellschaft des Hekataios und Herodot am Frühling der ionischen Novelle. Der Einzelne gab hier wohl den Anstoss, aber nicht den Ausschlag. Wir haben etwa aus dem Ende des dritten Jahr-

Peneios nach der Mutter rufenden, von ihr dann auch eingelassenen Aristaios vorführen, zu dem Bruchstück passen. Vgl. auch Kaibel Epigr. gr. 991 V. 1.

[94]) Orpheus erzählt V. 41 f., wie er auf Kap Tainaron herniederstieg *πίσυνος κιθάρῃ* (fretus cithara Vergil VI V. 119 f.), unbegleitet. V. 265 fordert er von der *εὔλαλος Ἀργώ*, sie solle ‚im Vertrauen auf seine Laute' an den Phasis eilen.

[95]) I. G. Thiele De Aristaeo mellificii aliarumque rerum inventore (Göttingen 1773) p. XXVII billigte eine Vermutung von Salmasius (Ad Solinum p. 859), der auch Scaliger und andere gefolgt sind. Er glaubte, die *Βουγονία* des sog. Eumelos hätte von den Bienen des Aristaios gehandelt. Diese Hypothese ist durch Marckscheffel Hesiodi Eumeli fr. p. 239 sqq. abgethan. Die unter Heyne gefertigte Dissertation ist eine (nicht vollständige) gänzlich unkritische Sammelei.

hunderts, jener grossen und fruchtbaren Epoche, eine kleine Sammlung merkwürdiger Paradoxa der bezeichneten Gattung von dem Karystier Antigonos noch erhalten. Es sind Auszüge, besonders aus Kallimachos, aber auch aus vielen Anderen. Das wichtigste Kapitel des ganzen Büchleins (19) weiss von dem Bienenwunder zu erzählen, demselben, welches wir aus Vergils Aristaios kennen, und beruft sich auf das Zeugnis des koischen Dichters der ersten Ptolemäerzeit, auf Philetas, welcher in seinen Gedichten für dergleichen physikalische Wundergeschichten eine auffällig starke Vorliebe offenbare (*ἱκανῶς ὢν περίεργος*). Der aus einem grösseren Zusammenhange gerissene Vers lautet: „So gesprochen giengst Du mit langen Schritten an die aus Rindern entstandenen Bienen heran.“ [96]) Um eine physikalische oder verwandte Dichtung kann es sich schlechterdings nicht handeln; die getadelte Vorliebe (*ἱκανῶς ὢν περίεργος*) verlangt, soll anders der Tadel berechtigt sein, einen ganz andern Inhalt. Wir kennen Philetas als Verfasser erotischer Elegien und einiger Epyllien. Wer ist der an die aus Rindern soeben entstandenen Bienen eilends Herantretende? Ein Gott oder Heros gewiss, aber wer? Vergil gibt die Lösung. Nachdem sein Aristaios von der Mutter genügend unterwiesen ist, unternimmt er die Ausführung (V. 549 ff.). Er vergräbt die geschlachteten Rinder im Hain, vollzieht am neunten Tage die vorgeschriebenen Opfer und eilt darauf erwartungsvoll an die Stelle, wo das Bienenwunder vor sich

---

96) *Ἴδια δὲ καὶ περὶ τὰς συγκρίσεις καὶ ἀλλοιώσεις τῶν ζώιων, ἔτι δὲ γενέσεις. οἷον ἐν Αἰγύπτωι τὸν βοῦν ἐὰν κατορύξηις ἐν τόποις τισίν, ὥστε αὐτὰ τὰ κέρατα τῆς γῆς ὑπερέχειν, εἶτ᾽ ὕστερον ἀποπρίσηις, λέγουσι μελίττας ἐκπέτεσθαι· σαπέντα γὰρ αὐτὸν εἰς τοῦτο διαλύεσθαι τὸ ζῶιον. ὧι καὶ φαίνεται Φιλητᾶς προσέχειν ἱκανῶς ὢν περίεργος. προσαγορεύει οὖν αὐτὰς ‚βουγενεῖς‘ λέγων·*

βουγενέας φάμενος προσεβήσαο μακρὰ μελίσσας.

Aus Philetas hat wohl Kallimachos Fr. 230 (Hesych. s. v. *βουγενέων*) das Epitheton der Bienen, aus K. Bianor AP IX 548 (am Pentameterschlusse, wie jener); endlich, unsicher woher, Porphyrios De antro Nympharum 15 (*μελιττῶν, ἃς βουγενεῖς εἶναι συμβέβηκεν*) und 18.

gehen soll, zu den Rinderleichen.[97]) Wie Dichter pflegen, redet Philetas den Helden seines Gedichtes an: dieser Held ist Aristaios. Vergils Gedicht hat uns in getreuem Umriss eine Dichtung des Philetas erhalten. Numeros memini; si verba tenerem! Weil diese Dichtung in loser Hülle die Hadesfahrt des Orpheus und eine Hadesschilderung enthielt, wird Philetas in Zukunft unter die orphischen Dichter zählen. Für die Beurteilung seines Thiasos auf Kos dürfte die neuerworbene Erkenntnis wesentlich werden. Der göttliche Hirt Aristaios wird auch auf Kos als Begründer dionysisch-orphischer Weihen gegolten haben.[98])

---

[97]) IV V. 549 ff.:

Ad delubra venit, monstratas excitat aras,
quattuor eximios praestanti corpore tauros
ducit et intacta totidem cervice iuvencas.
Post ubi nona suos Aurora induxerat ortus,
inferias Orphei mittit lucumque revisit.
Hic vero subitum ac dictu mirabile monstrum
aspiciunt, liquefacta boum per viscera toto
stridere apes utero et ruptis effervere costis
immensasque trahi nubes iamque arbore summa
confluere et lentis uvam demittere ramis.

[98]) S. 159. 162. Ich muss einige misshandelte Nonnosverse in ihr Recht einsetzen. Nonnos erzählt XIII V. 278 ff.: „Aristaios kam zum Heere des Dionysos, als der Gott gegen Indien aufbrach, von Arkadien her; denn auf Kos hatte er sich noch nicht niedergelassen, die Macht des Seirios hatte er noch nicht gebrochen“:

Οὔπω γὰρ προτέρηι Μεροπηΐδι νάσσατο νήσωι,
οὔπω δ' ἀτμὸν ἔπαυσε· πυρώδεα διψάδος ὥρης
Ζηνὸς ἀλεξικάκοιο φέρων φυσίζοον αὔρην,
οὐδὲ σιδηροχίτων δεδοκημένος ἀστέρος αἴγλην
Σείριον αἰθαλόεντος ἀναστέλλων πυρετοῖο
ἐννύχιον πρήυνε.

Die Meroperinsel ist auch hier Kos, nicht etwa Keos (wie behauptet wird). Kos' Beziehungen zum griechischen Festlande behandelt gut Dibbelt (Quaest. coae myth. p. 3 sqq.). Bekannt ist das nationale Verhältnis der Insel zu Arkadien. So wird sich der Vergilvers IV V. 283 (Arcadii memoranda inventa magistri) wohl erledigen. Schon Voss (S. 312) protestierte richtig gegen die Annahme, dass Vergil ‚aus Vergesslichkeit‘ seinen in Thessalien lebenden Aristaios Arkader genannt habe. Betreffs der Quellenfrage schwankt Voss allerdings hilflos hin und her (S. 282. 287 f.).

Die Analyse Vergils hat sich auch insofern gelohnt, als die Komposition der Nekyia im sechsten Aeneisbuche aus ihren Elementen jetzt einigermassen verständlich wird: Orpheus' Person wurde durch die Sibylle, welche mit Tod und Unterwelt eigentlich gar nichts zu thun hat, von Vergil ersetzt (S. 250). Dante wieder machte zum Träger seines göttlichen Schauspiels Vergil. Die alexandrinische Dichtung ist heute verschwunden, aber nur, um in den beiden vergilischen Gedichten und, durch Vergil vermittelt, bei Dante wieder aufzutauchen und mit der antiken Schöpfungen eigenen Kraft fortzuleben für alle Zeit.

ANHANG.

1. Zu Plutarch.

Die S. 129 aus Hippolytos' Philosophumena angezogene Stelle ist schwer verdorben. Sie lautet im Parisinus (V 20 p. 208):

ἔστι δὲ αὐτοῖς ἡ πᾶσα διδασκαλία τοῦ λόγου ἀπὸ τῶν παλαιῶν θεολόγων, Μουσαίου καὶ Λίνου καὶ τοῦ τὰς τελετὰς μάλιστα καὶ τὰ μυστήρια καταδείξαντος Ὀρφέως· ὁ γὰρ περὶ τῆς μήτρας αὐτῶν καὶ τοῦ Ὀρφέως λόγος,[1] *καὶ ὁ ὀμφαλὸς (ὅπερ ἐστὶν ἁρμονία) διαρρήδην οὕτως ἐστὶν ἐν τοῖς Βακχικοῖς τοῦ Ὀρφέως. τετέλεσται δὲ ταῦτα*[2] *καὶ παραδέδοται ἀνθρώποις πρὸ τῆς Κελεοῦ καὶ Τριπτολέμου καὶ Δήμητρος καὶ Κόρης καὶ Διονύσου ἐν Ἐλευσῖνι τελετῆς*[3] *ἐν Φλυᾶι*[4] *τῆς Ἀττικῆς· πρὸ γὰρ τῶν Ἐλευσινίων μυστηρίων ἐστὶν ἐν τῆι Φλυᾶι τῆς λεγομένης Μεγάλης ὄργια.*[5] *ἔστι δὲ παστὰς ἐν αὐτῆι, ἐπὶ δὲ τῆς παστάδος ἐγγέγραπται μέχρι σήμερον ἡ πάντων τῶν εἰρημένων λόγων ἰδέα. πολλὰ μὲν οὖν ἐστι τὰ ἐπὶ τῆς παστάδος ἐκείνης ἐγγεγραμμένα, περὶ ὧν καὶ Πλούταρχος ποιεῖται λόγους ἐν ταῖς Πρὸς Ἐμπεδοκλέα δέκα βίβλοις, ἔστι δὲ τοῖς πλείοσι*[6] *καὶ πρεσβύτης τις ἐγγεγραμμένος πολιὸς πτερωτὸς*[7] *ἐντεταμένην ἔχων τὴν αἰσχύνην, γυναῖκα ἀποφεύγουσαν διώκων· κυνοειδῆ.*[8] *ἐπιγέγραπται δὲ ἐπὶ τοῦ πρεσβύτου φάος ῥυέντης* (sic), *ἐπὶ δὲ τῆς γυναικὸς περεηφικόλα. ἔοικε δὲ εἶναι κατὰ τὸν Σηθιανῶν λόγον ὁ φάος ῥυέντης τὸ φῶς, τὸ δὲ σκοτεινὸν ὕδωρ ἡ φικόλα, τὸ δὲ ἐν μέσωι τούτων διάστημα ἁρμονία πνεύματος μεταξὺ τεταμένου. τὸ δὲ ὄνομα τοῦ φάος ῥυέντου τὴν ῥύσιν ἄνωθεν τοῦ φωτός, ὡς*

λέγουσι, δηλοῖ κάτω. ὥστε εὐλόγως ἄν τις εἴποι τοὺς Σηθιανοὺς ἐγγύς που τελεῖν παρ' αὐτοῖς τὰ τῆς Μεγάλης Φλυῆσιν ὄργια.[9])

[1]) Dies erhält p. 202 seine Beleuchtung: *σχῆμα δὲ ἔχουσιν ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ μήτραι παραπλήσιον τὸν ὀμφαλὸν ἐχούσηι μέσον κτλ. μητρὸς* übel vermutet von ten Brink (Mnemosyne II p. 383). Dunckers Konjekturen sind ebenso unbrauchbar (GGN 1852 S. 95 ff.). ‖ [2]) *ταῦτα* geht nicht auf den ‚Buchtitel', wie leichthin gesagt worden ist, sondern auf den Inhalt des vorhergehenden Satzes. ‖ [3]) Dionysos ist hier dem Iakchos gleichgesetzt vgl. Kap. I, 3. ‖ [4]) *φλοιοῦντι* Par.: verbessert von Schneidewin (GGN 1852 S. 95 ff.). ‖ [5]) *ἔστιν ἐν τῆι φλοιοῦντι λεγομένη μεγαληγορία* Par.: *ἔστιν ἐν τῆι Φλιοῦντι* oder *Φλυᾶι τῆς λεγομένης μεγάλης ὄργια* Duncker-Schneidewin (Pausanias I 31, 4 *Γῆς, ἣν Μεγάλην θεὸν ὀνομάζουσιν* und das Fragment der Alkmaionis S. 82[108]); vgl. S. 69. ‖ [6]) *ἐν τοῖς πυλεῶσι* Miller; etwa *τοῖς κείοσι* (d. i. *κίοσι*, S. 20[6])? ‖ [7]) *πετρωτὸς* Par. ‖ [8]) *κυανοειδῆ* Schneidewin-Duncker (Euripides Hel. V. 179 *κυανοειδὲς ἀμφ' ὕδωρ*, H. orph. III *Νὺξ κυαναυγής* u. a.). ‖ [9]) *φλοιᾶς ἰονόργια* Par.

Die beiden Götter auf dem beschriebenen Gruppenbilde sind als orphisch von dem Quellenautor, Plutarch,[10]) nicht bezeichnet. Da wir aber wissen, dass die Lykomiden orphische Hymnen und andere Gedichte orphischer Natur in ihrem Geschlechterkulte verwandten (S. 203), so sind wir gebunden, in diesem Religionskreise das Verständnis des Bildes von Phlya zunächst zu suchen. Nun sind die Gestalten trotz der Namenverderbnis als ein männliches Lichtwesen und als ein Weib der Finsternis kenntlich gemacht. In *φάος* vermutete ten Brink mit Hilfe eines orphischen Hymnus (VI) der Flügel wegen mit Recht den orphischen Phanes.[11]) Es ist der orphische Liebesgott,[12]) zuerst von allen Wesen entstanden, daher in Phlya als Graukopf gemalt. Aber *ῥυέντης* in das absurde *ῥυείς* zu ändern, hätte niemandem in den Sinn kom-

[10]) Das wichtige Exzerpt, welches den liebenswürdigen, noch ganz antik gestimmten und doch modern denkenden Plutarch auf dem attischen Lande wandernd zeigt, pflegt übersehen, unterschätzt oder verstümmelt zu werden. Vgl. z. B. Volkmann Leben und Schriften Plutarchs I S. 107 und Anrich S. 76.

[11]) Phanes als *φῶς* aufgefasst: Lobeck I p. 479 sqq.

[12]) Zoega Abhandlungen S. 211 ff.

men sollen. Ein Beiwort müssen wir finden, welches dem Charakter der Darstellung gerecht und zugleich als Unterlage für die thörichte Deutung der Gnostiker begreiflich wird. Ich habe an ἐριέντης gedacht, Beiwort der Aphrodite und darum gewiss geeignet, aber auch nur darum: den Sinn dieses Beiwortes verstehen wird z. Z. noch nicht, die Erklärungsversuche heben sich bisher gegenseitig auf.[13]) Phanes' finstere Partnerin weist auf ein Wesen aus dem Kreise der Nacht. Wir haben die Orphiker zu befragen. Sie wissen von einer Zeugung des Phanes und der Nyx, seiner leiblichen Tochter.[14]) Vermutungen sind billig: ist aus περεηφικολα zu machen: ἐριέντου κόρη? Dieser Phanes-Eros entstammt der orphischen Religion der Lykomiden von Phlya. Plutarch, selbst dionysisch-orphischer Weihen teilhaftig (S. 4), hat sich in der Schrift über Empedokles (S. 113 u. s.) aus eigener Kenntnis über jenen attischen Gentilkult geäussert, der gnostische Autor des Hippolytos die Vergleichung der plutarchischen Angaben mit dem Ritual der Sethianer durchgeführt. So wird das Exzerpt merkwürdig nach allen Seiten.

* * *

Unter Plutarchs Namen pflegt seit Wyttenbach das folgende, bei Stobaios (Flor. IV p. 107 M.) unter Themistios' Namen überlieferte Bruchstück herausgegeben zu werden:

---

[13]) W. Schulze (Berl. phil. Woch. 1890 S. 1408) nimmt die durch Hesych überlieferte Anrufung als ‚vollgewappnet'. Die Verbindung mit ἔντος ‚Gerät' ‚Waffe' ist mir fraglich (ἀριοντία IGA 79 und Hesych s. v. ἀράντισιν] Ἐρινύσιν · Μακεδόνες gehören wohl nicht hierher). Wide (Lakonische Kulte S. 142) findet in der ἐριέντης ein erinyenartiges Wesen. — Uranfängliche Geschöpfe, wie der Προών Αὐτογενής Πρωτόγονος, sind den Gnostikern geläufig (Hilgenfeld Ketzergeschichte S. 254 ff.), auch schon den alten Indern (oben S. 159).

[14]) Αὐτὸς ἑῆς γὰρ παιδὸς ἀφείλετο κούριον ἄνθος sagt Proklos In Tim. II p. 137 B von Phanes und Nyx; vgl. Argon. V. 15 ff.; Lobeck I p. 493 sqq. οἱ θεολόγοι οἱ ἐκ Νυκτὸς γεννῶντες bei Aristoteles (Metaph. XII 6 p. 1071 b 27) sind die Orphiker (K. O. Müller Proleg. S. 385).

τότε δὲ πάσχει (die Seele, wenn der Mensch im Begriff ist zu sterben) πάθος οἷον οἱ τελεταῖς μεγάλαις κατοργιαζόμενοι. διὸ καὶ τὸ ῥῆμα τῶι ῥήματι καὶ τὸ ἔργον τῶι ἔργωι τοῦ τελευτᾶν καὶ τελεῖσθαι προσέοικεν. πλάναι τὰ πρῶτα καὶ περιδρομαὶ κοπώδεις καὶ διὰ σκότους τινὲς ὕποπτοι πορεῖαι καὶ ἀτέλεστοι, εἶτα πρὸ τοῦ τέλους αὐτοῦ τὰ δεινὰ πάντα, φρίκη καὶ τρόμος καὶ ἱδρὼς καὶ θάμβος· ἐκ δὲ τούτου φῶς τι θαυμάσιον ἀπήντησε καὶ τόποι καθαροὶ καὶ λειμῶνες ἐδέξαντο, φωνὰς καὶ χορείας καὶ σεμνότητας ἀκουσμάτων ἱερῶν καὶ φασμάτων ἁγίων ἔχοντες· ἐν αἷς ὁ παντελὴς ἤδη καὶ μεμυημένος ἐλεύθερος γεγονὼς καὶ ἄφετος περιιὼν ἐστεφανωμένος ὀργιάζει, καὶ σύνεστιν ὁσίοις καὶ καθαροῖς ἀνδράσι, τὸν ἀμύητον ἐνταῦθα τῶν ζώντων ἀκάθαρτον ἐφορῶν ὄχλον ἐν βορβόρωι πολλῶι καὶ ὁμίχληι πατούμενον ὑφ' ἑαυτοῦ καὶ συνελαυνόμενον, φόβωι δὲ θανάτου τοῖς κακοῖς ἀπιστίαι τῶν ἐκεῖ ἀγαθῶν ἐμμένοντα.

Es ist, wie der übrige Inhalt des Bruchstücks lehrt, ein Dialog, geführt von Timon und Patrokleas. Nun hat auch Plutarch ein Gespräch ‚Über die Seele' veröffentlicht, aus welchem Eusebios die Geschichte von dem versehentlich statt eines Anderen Gestorbenen und Wiederaufgelebten mitteilt.[15]) Da Patrokleas und Timon Verwandte Plutarchs sind, Patrokleas auch gelegentlich als Unterredner bei ihm auftritt, so vermutete Wyttenbach,[16]) in dem plutarchischen Dialog ‚Über die Seele' seien die Beiden die Träger des Gesprächs gewesen, und folgerte auf dem Boden dieser unbeweisbaren Vermutung weiter, dass Stobaios im Lemma irrig ‚Themistios' nenne: ‚Plutarch' sei einzusetzen. Seitdem ist die Fragmentsammlung und Biographie des Plutarch um das Themistiosstück bereichert worden, obwohl die Identifizierung der beiden Schriften keine Berechtigung hat. Der Philosoph und Sophist Themistios verfasste zu Aristoteles ‚Über die Seele' eine noch

[15]) Praep. ev. XI 36.

[16]) Plutarch De sera numinis vindicta p. 129 sq. der Sonderausgabe (Leyden 1772), gebilligt von Volkmann I S. 104 ff.

erhaltene Paraphrase; der Stoff war ihm vertraut: warum die Schrift über denselben Gegenstand ihm nehmen? Themistios zeigt sich in seiner Rede ‚Über den Frieden‘[17]) mit den Ceremonien bestimmter Mysterien wohl vertraut (wie Plutarch), ebenso in dem Exzerpt ‚Über die Seele‘: was folgt daraus? Und was nicht? Wyttenbach macht geltend, dass Themistios als Dialogschreiber sonst nicht bekannt sei (das haben wir einfach zu lernen), sodann den stilistischen Unterschied zwischen dem übrigen Nachlass des Themistios und dem in Rede stehenden Bruchstück. Nun, man schreibt eben anders in Dialogen als in Paraphrasen, Kommentaren oder Prunkreden. Das stilistische Vermögen, die Fähigkeit, je nach dem Stoffe und der Gelegenheit verschieden zu schreiben, dürfte aus Thukydides und Platon, aus Cicero und Tacitus und aus vielen Anderen endlich zur Genüge heute bekannt sein. Es scheint aber, als ob Themistios sich mit Bewusstsein an Plutarch angelehnt: Wyttenbach hatte so Unrecht nicht, wenn er eine gewisse Stilverwandtschaft zwischen beiden zu bemerken glaubte, und Timon und Patrokleas sind nun einmal plutarchische Personen.

Wo Themistios die Weihen, und welche, empfangen hat, wissen wir nicht. Auf Konstantinopel, wo er meistens lebte, werden wir nicht gerade mit Notwendigkeit verfallen. Die altattischen Mysterien besassen Filialen an vielen Orten. Wer will hier näheres sagen! Den Peripatetikern der julianischen Zeit war übrigens die Mysterienweihe Schulgesetz.[18])

---

[17]) XVI p. 244 Dindorf *ἀλλ' ἐπειδὴ τῆς ἡμέρας ἐκείνης αὐτόπτης κατέστην, ἐν ἧι τὴν εἰρήνην εἰσῆγεν (ὁ βασιλεύς), ὥσπερ ἐν τελετῆι ἀψοφητὶ καὶ ἀπραγμόνως, ἤδη παντελῶς δυσελπιστοῦσι καὶ παρέδωκε τοὺς βαρβάρους ἐξισταμένους ἐθελοντὰς τοῦ σιδήρου, καὶ ταῦτα εἴδομεν ὕπαρ καὶ ἐναργῶς, ἃ τέως ἐπὶ τῶν πινάκων γράφοντες ἐγενόμεθα, οὐχ οἷός τέ εἰμι κατέχειν ἐμαυτὸν „οὐδὲ τὸ γῆρας αἰσχύνομαι“ κατ' Εὐριπίδην* (Bakchen V. 204) *„μέλλων χορεύειν“*. Vgl. Lobeck I p. 52.

[18]) Zeller II 2^3 S. 820.

2. Zu Tibull.

Tibull schildert die Unterwelt und ihre Bewohner:[19])

Non seges est infra, non vinea culta, sed audax
  Cerberus et Stygiae navita turpis aquae:
illic percussisque[20]) genis ustoque capillo
  errat ad obscuros pallida turba lacus.

Es ist an sich möglich ‚usto capillo' aus der Wirkung des Scheiterhaufens zu erklären und anzunehmen, der Dichter habe, um die verbrannten Toten plastisch darzustellen, hier so geredet, wie etwa Properz von seiner Cynthia in der mit Recht berühmten Traumvision.[21]) Möglich bleibt an sich aber auch die Beziehung auf ein Unterweltsverfahren, und für diese spricht das zweite Bild, die ‚durchstochenen' Wangen. Es ist hier aber auf die homerische Beschreibung der aus dem Körper scheidenden Seele verwiesen worden; man hat das Verwunden (Durchstechen) des Gesichts als einen verstärkten Ausdruck für das homerische ‚Klagen' der entweichenden Seele nehmen wollen.[22]) Dann stünden die verbundenen Bestimmungen ‚percussis genis' und ‚usto capillo' sachlich auf verschiedener Stufe, weil die Seelen sich die

---

[19]) I 10 V. 35 ff.

[20]) Ich vermag nicht einzusehen, warum die relativ beste, im Ambrosianus vorliegende Überlieferung hier gegen die methodische Regel hinter ‚perscissis' (Exc. Par.) zurückstehen soll. Nur ist freilich zu ‚percussis' (durchstochen) nicht mit Huschke ‚timore' zu ergänzen, sondern ‚cultro' ‚gladio' oder etwas Ähnliches. Spitzige Eisen als Marterinstrumente des Hades erwähnt die petrinische Apokalypse. Auch Lachmann dachte (Kleine Schriften I S. 147) an Selbstverwundung, wie der von ihm rezensierte Dissen, und änderte ‚rescissis'; jedenfalls mit Unrecht. (Dissen vergleicht noch, wenig passend, Vergils [VI V. 495] ‚lacer Deiphobus' und Ovids Keyx [Metam. XI V. 654 ff.]).

[21]) V 7 V. 7 ff.:

Eosdem habuit secum quibus est elata capillos,
  eosdem oculos: lateri vestis adusta fuit,
et solitum digito beryllon adederat ignis,
  summaque Lethaeus triverat ora liquor.

Anders V 11 V. 74 (Hertzberg z. d. St.).

[22]) Ὃν πότμον γοόωσα.

Wangen selbst zerreissen, während das Verbrennen oder Ansengen auf dem Scheiterhaufen andere besorgen würden. Die Erklärer haben an dieser nicht unbedenklichen Auffassung meist nur deshalb festgehalten, weil sie glaubten, die Worte ‚illic — lacus' enthielten, wie das vorangehende Distichon, eine Beschreibung nicht des Hadesinneren, sondern seines Eingangs; ‚zu den Seen hin' liessen sie die Seelen irren, um über diese hinweg in die eigentliche Unterwelt gelangen zu können. Aber zur Hadespforte kommt man m. W. nicht über mehrere, sondern über einen See oder Fluss, und was Tibull sich unter den ‚Hadesseen' und wo er sie sich gedacht hat, das sagt er deutlich an einer anderen Stelle:[23]) es sind die sog. ‚kimmerischen' Seen, im Inneren des Hades gelegen. Die richtige Auffassung der Tibullverse wird mit dieser Erkenntnis unmittelbar gegeben. Das Feuer ist ein reinigendes Element und zugleich Strafmittel der Hadesmächte. Die abgesengten Kopfhaare und die durchstossenen Wangen sind die sichtbaren Zeichen bereits vollzogener Reinigung (bezw. Bestrafung, welche ja auch im Hades ihre Abstufungen hat). Wenn wir in den altorphischen wie altchristlichen Apokalypsen auch meistens nur von den grässlichsten Erscheinungsformen der Hadesjustiz zu hören bekommen, vergessen hat die Überlieferung, die uns zu Gebote steht, das mildere, im Allgemeinen mehr den irdischen Strafen angepasste Verfahren keineswegs.[24])

‚Kimmerisch' also nennt Tibull die Hadesseen.[25]) Er

---

[23]) III 5 V. 23 f. (A. 25), wo die Erklärer (auch K. P. Schulze [Römische Elegiker [3] S. 70]) verkehrt wieder von Strömen sprechen. — Dissen (Kommentar p. 200) hat, ohne das oben mitgeteilte Argument zu kennen, mit richtigem Gefühl die Ansicht schon vertreten, dass es sich in dem tibullischen Distichon um das Hadesinnere handelt.

[24]) Kap. IV A. 43. Den besten Kommentar zu den nun wohl nicht mehr strittigen Versen Tibulls liefert Properz, wo er die misshandelnde Dirke schildert (IV 15 V. 13 f.):

Ah, quotiens pulcros ussit regina capillos (der Antiope)
molliaque immites fixit in ora manus.

[25]) III 5 V. 23 f.:

Elysios olim liceat cognoscere campos
Lethaeamque ratem cimmeriosque lacus.

hat mit der Sache den Namen entlehnt. Das ist eigentlich selbstverständlich; es lässt sich aber aus dem Culex beweisen V. 231 ff.:

Feror avia carpens,
avia cimmerios inter distantia lucos,
quem circa tristes densentur in omnia poenae.

Es folgt die Beschreibung einiger Büsser. Die ,entlegenen Punkte', welche nach den Kimmeriern orientiert werden, liegen (der Dichter sagt es) im Tartaros. Nur dorthin kann, wer der Überlieferung, nicht Leos Vermutung ,infra' (welche ich auch gar nicht verstehe), Folge gibt, ,die kimmerischen Haine' legen; Heyne hat die richtige Schlussfolgerung längst ausgesprochen.[26]) In der homerischen Nekyia steht freilich von allem diesen nichts, und der blosse Name der Kimmerier verweist bei völlig verschiedener Verwendung unmöglich auf Homer zurück. Unhomerisch ist diese Hadestopographie, aber bei Vergil findet sich etwas Ähnliches: nur fehlt der merkwürdige Name.[27]) Auf dem ,tiefsten Grunde des Tartaros' dulden neben den Titanen die Aloiden; wir lernen eben aus dem Culex, dass diese Tartarosgegend, der Inbegriff aller Schrecken, als ,luci cimmerii' bezeichnet wurde. Die Bezeichnung lag am Ende nicht gar so fern. Die ,in ewigen Nebel und Nacht gehüllten Kimmerier' sind etymologisch als *Κερβέριοι* früh umgedeutet und durch den Grammatiker Krates (von ihm aber schwerlich zuerst) im Homer auch umgeschrieben worden. Der nächste Schritt war die Verlegung dieses Volkes in den Hades selbst. Bei Tibull und dem Verfasser des Culex ist der Schritt vollzogen;[28]) beide haben sie eine ältere Tradition bewahrt. Die den Culex

---

[26]) Zu V. 229: Ad loca infera delatus vagatur per avia lucorum cimmeriorum, quos hic in remotis Orci partibus versus Tartari limina collocat. In Tartaro enim sceleratorum supplicia prospicere debuit Culex.

[27]) Aeneis VI V. 581 ff.

[28]) Die ,Haine' der Kimmerier werden niemanden befremden, der von Ovids ,finsteren Hadeswäldern' (Metam. V V. 541) oder von Dantes ,Unterweltsgestrüpp' weiss (Inferno XIII V. 1 ff.).

sonst angehenden Fragen, zumal die topographischen, lassen sich in Kürze nicht verfolgen. Sie sind an die homerische wie die vergilische Nekyia zu knüpfen; im Kerne aber ist die Culexbeschreibung weder vergilisch noch homerisch. Ich meine herauszuerkennen, dass unsere oben (Kap. V, 3) angebahnte Kenntnis der Vorlage Vergils nicht unerheblich aus der Nekyia des Culex bereichert wird. Auch die Jenseitsschilderung des ps.-platonischen Axiochos wird es jetzt gelingen in den Zusammenhang dieser ganzen Litteratur einzuordnen. Zu der stark modernisierten Nekyia Vergils und des Culex bildet jener Dialog m. E. die nächste Parallele. Diese Hinweise werden selbstthätig nacharbeitenden Lesern, wie ich sie diesen Blättern wünsche, wohl genügen. Die Sache ist von Wichtigkeit.

3. Zum Rheaepigramm aus Phaistos.

Mit dem S. 262 ff. wiedergewonnenen orphisch-christlichen Zeugnis glaube ich ein von mir vor Kurzem angeregtes Problem entscheiden zu können.[29]) Das Epigramm auf den Tempel der Grossen Mutter von Phaistos auf Kreta enthält einen Satz, welcher, früher unverstanden, nun nicht länger dunkel bleiben wird. Das als Tempelinschrift gefasste Gedicht aus späthellenistischer Zeit verspricht denen, welche ‚rein‘ seien und noch eine zweite Vorbedingung erfüllen, das Schauen, bezw. Hören, von herrlichen Dingen. Es lautet so:

Θαῦμα μέγ' ἀνθρώποις πάντων Μάτηρ πιδίκνυτι·
τοῖς ὁσίοις κίνχρητι καὶ οἳ γονεὰν ὑπέχονται,
τοῖς δὲ παρεσβαίνονσι θιῶν γένος ἀντία πράτει.
πάντες δ' εὐσεβίες τε καὶ εὐγλώθοι πάριθ' ἁγνοί[30])

---

[29]) Mitteilungen 1893 S. 272 ff.

[30]) *Ἁγνοί* ist die Zusammenfassung von *εὐσεβίες τε καὶ εὐγλώθοι*. Die *ἁγνείη* ist hier noch ‚Gott fürchten und fromm reden‘ (*φρονεῖν ὅσια* auf der epidaurischen Tempelaufschrift; vgl. II Kor. 6, 6). An sich liesse *ἁγνοί* sich auch vokativisch fassen als die geweihte Gemeinde (*ἅγιοι* sind z. B. II Kor. 1 die Getauften).

ἔνθεον ἐς Μεγάλας Ματρὸς ναόν, ἔνθεα δ' ἔργα
γνωστῇθ' ἀθανάτας, ἄξια τῶδε ναῶ.

Die Worte *οἳ γονεὰν ὑπέχονται* habe ich unter Annahme einer nicht gewöhnlichen Attraktion des Relativums an *τοῖς ὁσίοις* auf die nährenden Frauen beziehen wollen, „die sich das Kind unter die Brust halten". Jede Erklärung aber, welche diese Klippe vermeidet, verdient den Vorzug.[31]) Nun liest man (von der behandelten Stelle in der Petrosapokalypse abgesehen) bei Clemens (Eclog. 41) *ἡ γραφή φησι τὰ βρέφη τὰ ἐκτεθέντα* (andere christliche Zeugnisse reden von *ἐξαμβλωθέντα*)[32]) *τημελούχῳ παραδίδοσθαι ἀγγέλῳ, ὑφ' οὗ παιδεύεσθαί τε καὶ αὔξειν* (ein Zeugnis, welches Harnack der nur fragmentarisch erhaltenen Petrosapokalypse zurückgeben möchte), sodann in dem Verzeichnis der Sünder am jüngsten Gericht in den ‚Sibyllinen' (II V. 280 ff.):

ἠδ' ὁπόσοι ζώνην τὴν παρθενικὴν ἀπέλυσαν
λάθρῃ μισγόμενοι, ὅσσαι δ' ἐνὶ γαστέρι φόρτους
ἐκτρώσκουσιν, ὅσοι τε τόκους ῥίπτουσιν ἀθέσμως.[33])

Wieder das Töten der Kinder durch Aussetzung seitens der Eltern neben dem Abtreiben durch die Frauen allein. *φονεῖς τέκνων, φθορεῖς πλάσματος θεοῦ* steht im Barnabasbrief.[34]) In der apokryphen Apokalypse des Esra gibt der Verfasser, nachdem er den Kindermörder auf einem Feuertrone sitzend geschildert hat, die folgende Höllenscene (p. 29 Tisch.): *καὶ εἶδον γυναῖκα κρεμαμένην καὶ τέσσαρα θηρία θηλάζοντα τοὺς μαστοὺς αὐτῆς. καὶ εἶπόν μοι οἱ ἄγγελοι 'αὕτη τὸ γάλα*

---

[31]) Wernickes Erklärung (Mitt. 1894 S. 290 ff.) ist mir unannehmbar. Erich Preuner erinnert an CIA IV 2, 373[99] (5. Jahrh.):

Τίμαρχός μ' ἀνέθηκε Διὸς κρατερόφρ[ονι κούρηι].
μαντειῶν φρασμοσύναι Μητρὸς ἐπ[εισαν oder ähnlich].

[32]) Harnack S. 48 f. und Dieterich a. a. O.

[33]) Verglichen von Harnack S. 49[1]. Seine Frage „wo ist die Quelle zu suchen" wird nun wohl eine, wenn auch unbestimmte, Antwort erhalten haben.

[34]) XX p. 66 ed. von Gebhardt und Harnack. Ähnlich andere Quellen, welche Dieterich S. 176 gesammelt hat.

ἐφθόνησεν τοῦ δοῦναι, ἀλλὰ καὶ τὰ νήπια ἐν τοῖς ποταμοῖς ἔρριψεν. τόκον μὴ ῥίπτειν ist negativ so viel als *γονεὰν ὑπέχεσθαι* auf der kretischen Inschrift; es geschieht der Geburtsgöttin wegen, dass in dem Tempelepigramm auf das ‚Durchhalten‘ der Kinder ein solches Gewicht gelegt wird.[35]) Mit dem Wahrsagen der Göttermutter kann an Offenbarungen vom Jenseits gedacht sein,[36]) in denen das ‚Durchhalten der Kinder‘ und das Gegenteil in seinen Folgen lebhaft ausgemalt wurde.

So aufgefasst gewinnt das Gedicht an Bedeutung. Das Würgen und Aussetzen von Neugebornen war in den hinter der attischen Humanität zurückgebliebenen Gegenden und Kreisen nicht überall verpönt. Von der bekannten Praxis der Spartaner abgesehen: seit Kurzem liegt eine delphische Freilassungsurkunde vor, in der der freigegebenen Frau ins Belieben gestellt wird, ob sie für den Fall, dass sie niederkommen werde, ihr Kind erdrosseln oder aufziehen wolle.[37]) Dagegen hat sich noch Kunde von einem thebanischen Gesetze erhalten, „es solle einem Thebaner nicht frei-

---

[35]) Vgl. meinen Aufsatz in den Mitteilungen a. a. O. Das hier von Neuem besprochene Epigramm hatte H. Diels (nach brieflicher Mitteilung) mit der ersten der angeführten petrinischen Stellen kombiniert, *οἵ γονεὰν ὑπέχονται* auf die *σπέρματα μὴ ἀποφθείροντες* bezogen und das Geschlecht des Relativums (*οἵ*) aus der Mitwirkung der Männer bei jenem Verbrechen erklärt. Wie ich diese Mitteilung verwertet habe, zeigt meine erneute Darstellung. Trifft sie nun das Richtige, so verdanke ich dies, wie so vieles, der Anregung des Meisters.

[36]) S. 103. 193.

[37]) Bulletin de corresp. hell. 1894 p. 384 *εἰ δέ τι γένοιτο ἐγ Διοκλέας τέκνον ἐν τῶι τᾶς παραμονᾶς χρόνωι, εἴ κα μὲν θέλῃ ἀποπνεῖξαι Διοκλέα, ἐξουσίαν ἐχέτω, εἰ δὲ θέλοι τρέφειν, ἔστω τὸ τρεφόμενον ἐλεύθερον.* Dass der Sklave Xanthos (Ditt. Syll. 379) mit der Vorschrift „*ἀπὸ φθορᾶς* solle man 40 Tage dem Kulte des Men Tyrannos (bei Sunion) fernbleiben“ die Kindabtreibung meint, beweist mir die zweite Fassung derselben Vorschrift, welche hinter dem Paragraphen über die Ausschliessung des Mörders steht. Vgl. S. 267[41]. Foucart (p. 119. 125. 220) denkt bei *φθορά* mit Unrecht an „Aussatz oder Hautkrankheit“. — Platons bekannte Staatstheorie (Rep. V p. 459 E. 460 C. 461 C; vgl. Bekker Charikles II[3] S. 4) gehört nicht hierher.

stehen, sein Kind auszusetzen oder fortzuwerfen, bei Todesstrafe". Die grause Praxis war es, welche das Verbot erforderte.[38])

---

[38]) Ailianos Var. hist. II 7 *νόμος οὗτος Θηβαϊκὸς ὀρθῶς ἅμα καὶ φιλανθρώπως κείμενος ἐν τοῖς μάλιστα, ὅτι οὐκ ἔξεστιν ἀνδρὶ Θηβαίωι ἐκθεῖναι παιδίον οὐδὲ εἰς ἐρημίαν αὐτὸ ῥῖψαι θάνατον αὐτοῦ καταψηφισαμένωι.* War der Vater zu arm, das Neugeborne aufzuziehn, so liessen die Behörden dies gegen Entgelt durch einen anderen Bürger besorgen, dessen Sklave das Kind wurde.

VERZEICHNIS.

*) Jahrb. f. Philol. 1894 S. 678 ff. gibt Pomtow ein in Athen gefundenes Amphiktyonendekret heraus, welches den Verein der dionysischen Techniten und ihr Verhältnis zu den staatlichen Dionysosmysterien betrifft. Nach dem teilweise weggebrochenen Verzeichnis der Abgesandten der beteiligten Völker wird so fortgefahren:

ϑαι τεχνιτῶν σύνοδον παρ' Ἀϑηναίοις — —
τ]ῶν ἐν ἀνϑρώποις ἀγαϑῶν ἀρχηγὸς κατασ[ταϑεὶς — —
ἀ]νϑρώπους εἰς ἡμερότητα, παραίτιος δὲ — —
ἀγαγὼν τὴν τῶν μυστηρίων παράδοσιν — —
ὅτ]ι μέγιστον ἀγαϑόν ἐστι ἐν ἀνϑρώποις — —

τῶν δοθέντων ὑπὸ θεῶν — —
τ]ῆς τοῦ καρποῦ παρα[δόσεως — —
εὐχρηστίαν το — —
σύνοδον κα — —
α]ι συμβ — —

Hermippos lässt sich (Phormoph. Fr. 63 K.) von den Musen sagen:

ἐξ οὗ ναυκληρεῖ Διόνυσος ἐπ' οἴνοπα πόντον,
ὅσσ' ἀγάθ' ἀνθρώποις δεῦρ' ἤγαγε νηῒ μελαίνῃ.

Also schöpft auch Himerios seine Beschreibung (oben S. 119) aus einer bestimmten Quelle, wohl einem sakralen Gedicht auf den Mysteriengott.

*) Als modern-katholischer Glaube in E. Zolas ‚Lourdes' verwendet.

*) Es war πανέλληνος von γερουσίας zu isolieren (vgl. ἱερονείκου).

Nachtrag zu S. 216.

Ed. Meyer hat seinen Irrtum selbst berichtigt (Forschungen I S. 203).

gewesen, das Verständnis dieser Seite der antiken Staatslehre und des antiken Staatslebens zu fördern und in weiteren Kreisen zu begründen.

„Der vorliegende erste Band behandelt zunächst ein prähistorisches Problem: Die Frage, ob bei der Ansiedelung der griechischen Stämme auf der Balkanhalbinsel noch der Gemeinbesitz galt oder schon das Privateigentum herrschte. Eine verbreitete, von französischen Forschern zuerst aufgebrachte Meinung geht nämlich dahin, die Besitzesgemeinschaft als eine notwendige Vorstufe des Privateigentums zu betrachten. Dieser Ansicht tritt Pöhlmann entgegen und zeigt, daß nur unter besonders primitiven Verhältnissen jener Zustand geherrscht haben könne, bei den griechischen Stämmen sei von Anfang an zumeist eine recht weitgehende Freiheit des Individuums innerhalb der Stammesgemeinschaft anzunehmen. Die folgenden Abschnitte sind dann dem Nachweis gewidmet, daß weder die Angaben Homer's, noch die Nachrichten bei Diodor von Sizilien über die griechischen Kolonisten auf den liparischen Inseln, noch die späten Berichte über die Sekte der Pythagoräer, noch endlich die Schilderungen der spartanischen und kretischen Agrarverfassungen als Anhaltspunkte für uralte kommunistische Zustände bei den Griechen gelten dürfen. Diese Nachrichten sind, wie die Angaben Homer's, teils bloß irrtümlich auf die Existenz der Feldgemeinschaft zur Zeit des Epos gedeutet worden, teils sind sie späten Ursprunges und darum unbeweisend, teils endlich, wie die über Sparta und Kreta umlaufenden Schilderungen von der sozialen Theorie entstellt, die für ihr Ideal nach einem Vorbild in der älteren Geschichte von Hellas eifrig auf der Suche war.

„Erst die individualistische Entwickelung des griechischen Staats- und Gesellschaftslebens, erst das Einreißen arger sozialer Mißstände hat nach den weiteren Ausführungen des Verfassers, vornehmlich im vierten Jahrhundert, sozialistische Theorien auch bei den Griechen erzeugt. Einige Vorläufer im fünften Jahrhundert abgerechnet, beginnt die Sozialphilosophie mit Platon's Staat und den Gesetzen; es folgen dann Aristoteles und Zenon.

„Der Darlegung ihrer Systeme unter steter Rücksicht auf deren Berührung mit den Forderungen der modernen sozialistischen Schriftsteller ist die zweite Hälfte des vorliegenden Bandes gewidmet. Seine Lektüre wird die weitverbreitete Anschauung berichtigen, als ob diese griechischen Philosophen bloß weltfremde Denker gewesen seien, und vielmehr zeigen, wie ihre Lehren und Meinungen tief in das Getriebe der Gesellschaft jener Tage einzugreifen bestimmt waren und daß sie trotz des scheinbar utopischen Radikalismus ihrer Forderungen durchaus für die praktische Verwirklichung bestimmt waren. Auch diese sozialen Reformatoren sind im schroffsten Gegensatz zu dem Interessenkampf des Tages und zu den kapitalistischen Anschauungen des Staates und der Gesellschaft gestanden. Sie haben die Menschheit zum Gemeinbewußtsein erziehen und demgemäß die staatliche Ordnung umwandeln wollen, sie haben dem Kapitalzins als ungerechter Ausbeutung der Arbeitenden durch die besitzenden Müssiggänger, der Grundrente, ebenso wie dem Handelsgewinn als unmoralisch den Krieg erklärt, sie haben das auf Gewinn gerichtete hastige Leben ihrer Zeit als einen fieberhaften Krankheitszustand der Gesellschaft betrachtet und sind in ihren Konsequenzen auch vor den extremsten Mitteln nicht zurückgeschreckt, um die vorhandenen Uebel, an denen die Staaten krankten, zu heilen. . . . . .

„Wie auf allen anderen Gebieten ist die Forschung der Griechen auch auf dem der Sozialphilosophie allen kommenden Zeiten vorangeeilt und zu Ergebnissen gelangt, die heute noch die ernsteste Berücksichtigung verdienen. Pöhlmann's Buch ist vorzüglich geeignet, dieser Erkenntnis im deutschen Publikum Bahn zu brechen. Es bedarf derselben, um in dem Streit über den Wert des klassischen Studiums sich eine richtige Meinung zu bilden."